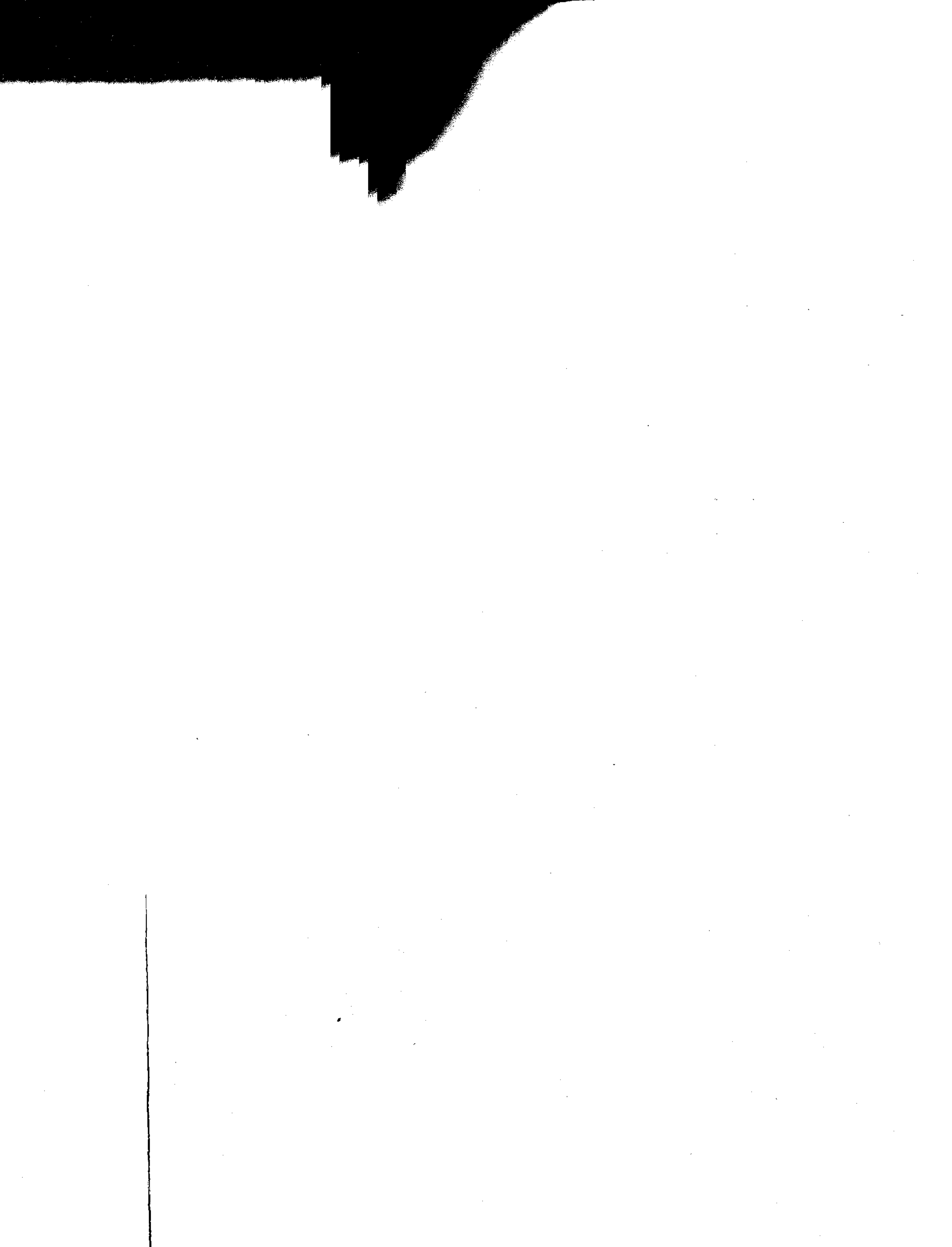


El milenio huérfano

El milenio huérfano

Ensayos para una nueva cultura política

Boaventura de Sousa Santos

Presentación de Juan Carlos Monedero

I L S A

E D I T O R I A L   T R O T T A

AS Y PROCESOS
les

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-750-0
Depósito Legal: M-15.562-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

PREFACIO PARA ESTA EDICIÓN

Este libro recoge una colección de ensayos escritos en los últimos diez años, razón por la cual no se debe esperar la coherencia de un libro proyectado originalmente como tal. Escritos en momentos distintos, respondiendo a solicitudes diversas, estos ensayos, ahora transformados en capítulos, tratan temas muy diferentes y admito que al lector menos atento se le puede escapar el hilo conductor que los une. Pero el hilo existe y es el que justifica este libro.

Todos estos ensayos son producto de la misma perplejidad que me persigue hace años. Las ciencias sociales que heredamos —las disciplinas, las metodologías, las teorías y los conceptos— no dan cuenta de nuestro tiempo adecuadamente y, por eso, no confiamos en ellas para que nos orienten en los procesos de transformación social en curso. Nuestro tiempo no es un tiempo nuevo; por el contrario, para algunos es un tiempo demasiado viejo. Con todo, es un tiempo en el que lo nuevo y lo viejo se mezclan según criterios inestables, poco codificados y difíciles de conocer. De ahí que ni la intensidad ni la dirección de la transformación social sean fáciles de discernir. Esta dificultad se refleja en una asimetría intrigante. Hay, por un lado, áreas y procesos de la acción social en los que las ciencias sociales se concentran y para los cuales disponemos de teorías y análisis casi exhaustivos, por no decir excesivos; constituyen la parte de la realidad social sobreteorizada. Hay, por otro lado, áreas y procesos de la acción social a los que las ciencias sociales no prestan atención, bien porque los consideran irrelevantes, o bien porque ni siquiera los detectan; constituyen la parte de la realidad subteorizada. Sucede que esta última es precisamente la realidad donde lo nuevo y lo viejo se combinan según criterios que, tal vez apenas por ser menos conocidos, nos parecen más amenazadores o desafiantes. Es por eso que el florecimiento de las ciencias sociales parece suceder a la par de su irrelevancia.

Esta perplejidad me acompaña hace años y también ha sido la energía que impulsa gran parte de mi trabajo teórico y analítico. Estoy con-

vencido de que nuestro tiempo reclama la refundación o reconstitución profunda de las ciencias sociales con las que hemos vivido en los últimos 150 años. Mis intentos como científico social de responder a esa exigencia son muy fragmentarios y parciales. Los pocos resultados a los que he llegado están consignados en este libro.

A pesar de ser fragmentarios y parciales, mis esfuerzos de renovación teórica y analítica siguen algunas líneas maestras. La primera línea maestra es que el desafío de la renovación científica al que nos enfrentamos exige la elaboración de una nueva teoría de la historia. El *angelus novus*, el ángel de la historia, es la metáfora usada por Walter Benjamin para mostrar su descontento con la teoría de la historia de la modernidad occidental, una teoría que privó al pasado de su carácter redentor, transformó el presente en un instante fugaz y entregó el futuro a todos los excesos en nombre del progreso. Sin coincidir totalmente con Benjamin, considero que es necesaria una nueva teoría de la historia que cumpla dos objetivos. Por un lado, que amplíe el presente de modo que dé cabida a muchas de las experiencias sociales que hoy son desperdiciadas, marginadas, desacreditadas, silenciadas por no corresponder a lo que, en el momento, es consonante con las monoculturas del saber y de la práctica dominante. Por otro lado, que encoja el futuro de modo tal que la exaltación del progreso —que con tanta frecuencia se convierte en realismo cínico— sea sustituida por la búsqueda de alternativas a la vez utópicas y realistas. Los capítulos 1, 2 y 4 dan cuenta de esta primera línea maestra de las reflexiones contenidas en este libro.

La segunda línea maestra se ocupa de la necesidad de superar los preconceptos eurocéntricos, nortecéntricos y occidentecéntricos de las ciencias sociales. Esos preconceptos son hoy en día responsables de que mucha de la experiencia social de nuestro tiempo esté subteorizada, como mencioné anteriormente. La superación de esos preconceptos hará posible dos resultados que, en mi opinión, son cruciales. En primer lugar, permitirá revelar en toda su extensión la colonialidad del poder y del saber sobre la que han llamado la atención Orlando Fals Borda, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Florestán Fernandes, Walter Mignolo y Arturo Escobar, entre otros. La idea de la colonialidad del poder y del saber es tal vez la contribución más importante de los científicos sociales latinoamericanos a una nueva teoría social no nortecéntrica en los últimos veinte años. Rivaliza en importancia con otra contribución notable, la teoría de la dependencia. Al contrario de ésta, no obstante, la noción de la colonialidad del poder y del saber enfrenta preconceptos profundamente implantados en las ciencias sociales y, por eso, su reconocimiento será muy difícil. En segundo lugar, la superación de los preconceptos fundantes será decisiva para ampliar los principios y los criterios de inclusión social mediante nuevas sinergias entre el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia. Los capítulos 3 y 4 constituyen los primeros esbozos de una posible respuesta a

los desafíos de la segunda línea maestra de la renovación teórica aquí propuesta.

La tercera línea maestra es la necesidad de dar prioridad a la reconstrucción teórica del Estado y de la democracia en el contexto de lo que se conoce como «globalización». Este último concepto, lejos de ser trivial, tiene connotaciones políticas y analíticas decisivas y, por lo tanto, debe, en sí mismo, ser objeto de escrutinio. Su análisis crítico permite mostrar hasta qué punto es responsable del descrédito del Estado y de la trivialización de la democracia. Al contrario de lo que pretende la globalización neoliberal, el Estado continúa siendo un campo decisivo de acción social y de lucha política, y la democracia es algo mucho más complejo y contradictorio de lo que las apresuradas recetas políticas promovidas por el Banco Mundial hacen suponer. La segunda parte del libro (capítulos 5, 6, 7 y 8) está dedicada a señalar el camino de renovación teórica en este dominio.

Este libro está dividido en dos partes. La primera parte, titulada «Prolegómeno de una renovación teórica», es de carácter más general. En el capítulo 1 («Sobre el posmodernismo de oposición») pretendo responder una pregunta que me persigue desde hace unos años: habiendo tanto por criticar en el mundo, ¿por qué se hizo tan difícil construir una teoría crítica? La respuesta la encuentro, por ahora, en una posición epistemológica y teórica tan distante del modernismo arrogante, incapaz de analizar la dimensión de su propia crisis, como de un posmodernismo entreguista, rendido a la celebración de la sociedad que —a pesar de los simulacros y de las fragmentaciones— es globalmente injusta. Mi postura, que defino como posmodernismo de oposición, parte de la idea central de que vivimos en un tiempo caracterizado por la circunstancia de eternos problemas modernos —las promesas incumplidas de la modernidad: libertad, igualdad, solidaridad y paz— para los cuales parece no haber soluciones modernas. La designación de mi posición como posmodernismo de oposición me ha causado muchos desencantos debido, por un lado, a la hegemonía del posmodernismo celebratorio, sobre todo en los países del Norte, y, por otro lado, a la intolerancia desesperada con que los científicos sociales, principalmente en los países del Sur, defienden el modernismo como si fuese la última tabla de salvación. A pesar de eso, mantengo por ahora la designación precisamente para dejar clara mi oposición a cualquiera de estas posiciones teóricas y políticas.

En el capítulo 2 («La caída del *angelus novus*: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones») formulo algunas de las líneas por donde, en mi opinión, debe pasar una nueva teoría de la historia. Parto de la idea de que el paradigma de la modernidad se funda en una simetría, en gran medida falsa, entre raíces y opciones. Muestro que dicha simetría o ecuación —durante mucho tiempo creíble a pesar de ser de falsa— dejó de tener credibilidad y, por eso, es necesario imaginar una concepción de la historia y de la sociedad que no pase por ella. Sólo así

será posible reconstruir el inconformismo y la indignación sociales, presentes en imágenes y subjetividades desestabilizadoras. La línea divisoria deja de ser entre raíces y opciones para ser entre la acción conformista y la acción rebelde.

En el capítulo 3 («El fin de los descubrimientos imperiales») hago una breve reflexión, a propósito de la entrada al tercer milenio, sobre los descubrimientos imperiales en los que se basa la modernidad occidental. Esos descubrimientos se caracterizan por ser productos y productores de relaciones de superioridad/inferioridad, justificadas ideológicamente por criterios monoculturales. El desconocimiento o la eliminación imperial de la diferencia que de aquí se deriva asumió tres formas distintas: Oriente, el salvaje y la naturaleza. Estas expresiones de inferioridad, alteridad y exterioridad están de tal modo enraizadas en la cultura y en la ciencia social que pensar sin ellas supone una ruptura tanto social y política como epistemológica.

En el capítulo 4 («Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias») parto de la idea de que las ciencias sociales convencionales constituyen más los problemas epistemológicos contra los que nos enfrentamos que la vía de solución de los mismos. La razón de esto reside en la concepción de racionalidad que subyace tanto a las ciencias naturales como a las sociales. Se trata de una racionalidad indolente, cuya indolencia se traduce en la ocultación o marginación de muchas de las experiencias y creatividades que se dan en nuestro mundo, y, por tanto, en su desperdicio[1]. Analizo en detalle dos formas de indolencia: la razón metonímica y la razón proléptica. En la primera, el desperdicio de la experiencia se da bajo la forma de la contracción excesiva del presente; mientras que la segunda se materializa expandiendo excesivamente el futuro. Para recuperar la experiencia social y cultural desperdiciada por la razón metonímica, propongo un procedimiento sociológico no convencional que llamo «sociología de las ausencias», basado en la sustitución de cinco monoculturas por cinco ecologías. Con el mismo objetivo, y en relación con la razón proléptica, propongo una «sociología de las emergencias», sustentada en la categoría del «todavía no» (*Noch nicht*), tal y como fue desarrollada por Ernst Bloch.

En la segunda parte del libro, las propuestas de reconstrucción teórica y analítica se centran en el Estado, en la democracia y en la globalización. En el capítulo 5 («Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia») continúo con la búsqueda de una nueva ecuación entre el principio de la igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia. Mientras que en el capítulo 4 la búsqueda se da en un registro epistemológico, en este capítulo el registro es social y político. Parto de la idea de que el paradigma de la

1. Desde otra perspectiva, trato la cuestión en *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.*

modernidad en su versión capitalista se funda en dos sistemas de pertenencia jerarquizada: el sistema de la desigualdad, que niega el principio de la igualdad, y el sistema de la exclusión, que niega el principio de reconocimiento de la diferencia. Después de analizar la forma como la regulación social moderna articuló estos dos sistemas, muestro que dicha articulación está pasando hoy por una crisis irreversible, la cual se debe a las relaciones porosas que surgieron entre el sistema de la desigualdad y el sistema de la exclusión —relaciones promovidas, en parte, por lo que llamamos «globalización»—. En la última parte del capítulo propongo algunas pistas para una nueva política basada no en la negación, sino en el reconocimiento equilibrado de los dos principios, el de la igualdad y el del reconocimiento de la diferencia.

En el capítulo 6 («Los procesos de globalización») me dedico a profundizar el marco analítico sobre la globalización esbozado en varios capítulos anteriores. Parto de la idea de que no existe la globalización sino más bien globalizaciones, y distingo cuatro formas de producción de la globalización. A partir de ellas, elaboro la distinción entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. Al interrogarme sobre el significado de las globalizaciones en el sistema mundial moderno, sostengo que estamos en un periodo de transición que está, por ahora, ocurriendo en el seno del sistema moderno, pero que puede conducir a algo distinto. La característica central de esta transición es el hecho de que las jerarquizaciones globales se van a producir siguiendo dos ejes distintos, aunque relacionados: el eje centro/semiperiferia/periferia y el eje global/local.

El capítulo 7 («La reinvención solidaria y participativa del Estado») está dedicado enteramente al tema del Estado y, específicamente, al de la reforma del Estado. Analizo el proceso por el cual el Estado —que durante mucho tiempo fue considerado como la solución para los problemas de la sociedad— se transformó en los últimos veinte años en el problema que impide el florecimiento de las soluciones ofrecidas por la sociedad. Examino la tradición del reformismo y sus presupuestos y la forma como ha sido cuestionada y, de hecho, desmantelada por el capitalismo global bajo la forma del Consenso de Washington. En este último proceso de reforma antirreformista del Estado también desempeñan un papel sobresaliente las organizaciones no gubernamentales que, en conjunto, constituyen el tercer sector (además del Estado y del mercado), el campo de la economía social o solidaria. Cuestiono este fenómeno y propongo condiciones exigentes bajo las cuales el tercer sector puede contribuir a la reinvención solidaria y participativa del Estado, el Estado concebido como un novísimo movimiento social.

Finalmente, en el capítulo 8 («Reinventar la democracia») continúo con los análisis hechos en el capítulo anterior, centrándome en el tema de la democracia. Muestro la urgencia y la importancia de reconstruir la teoría democrática como modo de combatir lo que denomino fascismo

social. Entiendo por fascismo social un conjunto diverso de relaciones extremadamente desiguales de poder y capital sociales a través de las cuales los más fuertes adquieren un derecho de veto sobre la vida, la integridad física —en resumen, la supervivencia— de los más débiles, a pesar de que operan en relaciones entre partes formalmente iguales. Mi diagnóstico sobre el tiempo actual es que vivimos en sociedades que son socialmente fascistas y políticamente democráticas. Como alternativa, propongo un conjunto de sociabilidades alternativas alrededor del resurgimiento democrático del trabajo y de la concepción del Estado como novísimo movimiento social, ya mencionada en el capítulo anterior.

Este libro no habría sido posible sin la dedicación de los asistentes de investigación que me ayudaron en la preparación de los capítulos. Dado que son varios y los he mencionado en las versiones originales de los textos, no reproduzco aquí la lista de sus nombres. Quiero nombrar, sin embargo, a algunos colegas y amigos sin los cuales este libro no habría sido posible. Antes de nada a César Rodríguez-Gavarito, que tuvo la iniciativa de publicar esta colección de ensayos y me ayudó en la selección de los textos y en la edición de cada uno de ellos. Asumió esta tarea con el entusiasmo y el profesionalismo que lo caracterizan, dedicándole con generosidad un tiempo que tuvo que robarle al resto de sus tareas y proyectos académicos personales. Igualmente doy las gracias al Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), de Bogotá, por haber publicado una versión de este libro y haber autorizado la publicación de los capítulos en ella incluidos.

La publicación en España de este libro no habría sido posible sin el interés y colaboración generosa de tres personas. Juan Carlos Monedero, que, mostrando una gran camaradería intelectual, tuvo la idea de la publicación y dedicó parte de su tiempo a escribir el Estudio introductorio. Joaquín Herrera Flores, incansable promotor de la divulgación de mi trabajo, que asumió el difícil encargo de traducir el capítulo 4. Y Alejandro Sierra, mi editor, que acogió con cariño esta publicación. A todos, mi agradecimiento más especial.

Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Presentación

CONCIENCIA DE FRONTERA: LA TEORÍA CRÍTICA POSMODERNA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

*Juan Carlos Monedero**

1. *Introducción: la razón desarmada*

En 1942 veían póstumamente la luz las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Walter Benjamin, el pensador más teológico de los intelectuales de la Escuela de Frankfurt y autor de un sesgo heterodoxo en el materialismo histórico que le ha permitido sobrevivir con plena vigencia hasta nuestros días[1]. En esos pliegos, redactados en 1940 y entregados por el autor a Hannah Arendt poco antes de su suicidio, Benjamin daba cuenta de su estremecimiento ante la marcha del mundo. El pacto Hitler-Stalin previo al estallido de la Segunda Guerra Mundial, de tan difícil explicación para los que se acercaron al comunismo desde presupuestos estrictamente intelectuales, terminó de conjugar su desconcierto. En esas *Tesis* definió el aletargamiento de la clase obrera alemana, adormecida por una falsa idea de progreso que le negaba la verdadera comprensión de la historia y desarmaba la *razón en marcha* del pensamiento internacionalista.

Desolado, Benjamin se interrogaba acerca de los argumentos de una razón que no había sido capaz de alertar de la llegada del fascismo, una razón inhabilitada para articular lo que de humano le correspondía al mundo, una razón desarmada para enfrentar la insensatez de los hombres.

* Agradezco a Antonio de Cabo, Pedro Chaves, Vicente Donoso, Joaquín Herrera y Gerardo Pisarello los comentarios a este trabajo. De no ser por algunas largas conversaciones con el profesor Santos, cuyos resultados están sembrados a lo largo de este estudio, no tendría usted, ocupado lector, este libro entre manos. Vaya mi agradecimiento tanto a ellos por su esfuerzo como a usted por su interés.

1. Pueden consultarse las *tesis* en W. Benjamin, *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1973. Santos desarrolla esta idea, de gran relevancia en su concepción del concepto de *progreso*, en «La caída del *angelus novus*», en este volumen. (Reseñemos que detrás de la crítica de Benjamin a la idea lineal de progreso está la crisis de Weimar y la obra de Carl Schmitt.)

¿Qué le había ocurrido a la manera de pensar occidental que no fue capaz de avisar con tiempo para evitar el Holocausto? ¿Qué le ocurrió al pensamiento que no fue capaz de procesar el dolor que empujaba a la historia hacia un futuro inevitado, elevándose sobre la montaña de escombros que dejaba a su paso? ¿Cómo había operado ese recorte de realidad que, en el borde del abismo, negaba al ser humano los recursos intelectuales para explicarse cómo había llegado allí?

En noviembre de 2004, el semanario médico británico *The Lancet* informaba que, según sus cálculos, la invasión de Iraq ya había causado hasta ese momento más de cien mil muertos. Cien mil seres humanos, la mayoría civiles, asesinados en una guerra retransmitida como un videojuego de acción por los medios de comunicación occidentales. No deja de estremecer simbólicamente la comparación de estas decenas de miles de víctimas con los cinco asesinatos imputados al terrible Jack «El Destripador», modesta *ratio* que, sin embargo, le ha hecho merecedor de un lugar en la memoria del horror occidental. Las elecciones en Iraq, en febrero de 2005, bajo ocupación norteamericana, hicieron olvidar la invasión.

La falta de legalidad internacional de la guerra, su estancamiento posterior, las múltiples denuncias de los motivos estrictamente económicos de la invasión de Iraq, el recuerdo de los fraudes de empresas vinculadas de un modo u otro a los republicanos (ENRON, WorldCom, Parmalat), los negocios ligados al petróleo del equipo gubernamental norteamericano, o la precariedad laboral en ese país no evitaron que ese mismo mes de noviembre Georg W. Bush fuera reelegido para la presidencia de los Estados Unidos. El juego de la democracia formal norteamericana volvía a funcionar. El candidato demócrata, demasiado parecido para despertar a los indiferentes y suficientemente diferente para no movilizar a los clientes del discurso del terrorismo, perdió su oportunidad. Pero, antes, lanzó a las catacumbas la posibilidad de emergencia de una fuerza diferente (en ese caso, la representada por Ralph Nader). La política norteamericana volvía a recuperar su tradicional aspecto: dos grandes fuerzas políticas muy parecidas y la mitad del país optando por la abstención.

La década perdida, postulada para los años ochenta en lo que respecta a América Latina, alargó su sombra hasta bien entrado el siglo XXI. Los problemas de la deuda, de la pobreza, de la enfermedad, de la deforestación y la desertización, de la polarización social y la violencia siguieron su curso. Argentina, como paradigma, vio hundirse su economía, pasando de ser el ejemplo privilegiado del FMI a un paria más del continente. También es cierto que otros países empezaron a desperezarse en nombre del cansancio, pero, incluso en casos de cambio en el signo del Gobierno, no siempre se vislumbró la transformación esencial del dolor en consciencia emancipadora. Aún más olvidado, sobre el continente africano cayó la noche y nadie se pronuncia sobre su complicado amanecer. En conjunto, tres cuartas partes de la humanidad viven en la pobreza.

Los datos sobre el cambio climático son cada vez más evidentes y las poblaciones más pobres pagan las protestas de una naturaleza que ha empezado a quejarse. Enfermedades del siglo XXI como la depresión, la anorexia, la bulimia, la obesidad, el alcoholismo, el tabaquismo o la drogadicción acompañan al deterioro de los Estados sociales en el pequeño rincón del mundo donde se desarrollaron. La distopía narrada por George Orwell en *1984* se ha trocado, como en el requiebro de un bufón, en una broma para consumo de telespectadores. Allí donde Orwell presentó la vigilancia total del *Gran hermano* como una forma de terror, hoy las grandes compañías de comunicación han transformado ese riesgo en un espectáculo de éxito consumido en todo el planeta. La indignación del pasado se ha convertido en una mercancía legitimadora. Mientras aterra la quema de libros de los nazis en 1933, la destrucción de libros tras la invasión de Bagdad pasó prácticamente inadvertida, al tiempo que cada noche se asiste a la quema virtual de libros que constantemente muestran las televisiones de todo el mundo en programas degradantes para la dignidad humana.

Ante este espectáculo, una pregunta surge desde el *Sur*: ¿y la razón? A responder esta pregunta se dirige el esfuerzo enorme de Boaventura de Sousa Santos. Sólo con la crítica de esa razón desarmada, como farol alzado en la oscuridad, puede el mundo reconsiderar su lugar en sociedades donde la formalidad democrática se ve anegada crecientemente por espacios de exclusión, desigualdad y violencia propios de lo que Santos llama *fascismo social*. Una reconstrucción del fascismo que no por estar asentado en la sociedad y no en estructuras estatales es menos cruel y lesivo para la dignidad humana[2].

El Estado, durante al menos tres siglos principal actor político, parece cansado para enfrentar determinadas tareas mientras demuestra nuevos bríos para reutilizar la máquina estatal en fines particulares. Renuente a la pelea emancipadora, se abandona a recuperar viejas obligaciones previas a la construcción de los derechos de ciudadanía. En la globalización neoliberal, el Estado muta su compromiso. En ese vértigo de la reducción del tiempo y el espacio quedan fuera de la soberanía nacional (o popular) las decisiones de política monetaria, de empleo, de propiedad de los recursos naturales, de contaminación, de educación, de salud. Empresas transnacionales pretenden transformar en mercancía el genoma humano, al tiempo que las riquezas milenarias de los pueblos son patentadas por particulares que no dudan en apropiarse de saberes antiguos comunitarios. Como coro de estos procesos, nuevos *brujos* —economistas, abogados, científicos— hablan códigos particulares que hacen indispensable su participación al tiempo que excluyen a los profanos.

2. La idea de fascismo social la desarrolla Santos en los capítulos «La reinvención solidaria y participativa del Estado» y «Reinventar la democracia».

La hegemonía estatal y la confianza en sus instituciones cobra una fuerte ambigüedad. Ante el nuevo huracán que otra vez amenaza con disolver todo lo sólido en el aire, las poblaciones se ven tentadas de reforzar los magros pilares sociales que aún tienen, dándoles una relevancia que ayer no poseían. Ante la sociedad de riesgo, la *espera sin esperanza* construye conservadurismo. Pero al tiempo, novísimos movimientos sociales van dejando atrás la fase de la protesta y empiezan a articular la protesta. ¿Les ocurrirá como a las olas, que sólo existen cuando sopla el viento, o serán capaces de ocupar el lugar que antaño tuvieron partidos políticos y sindicatos para reforzar las bases comunitarias? ¿Podrán imponer la lógica solidaria frente a mercados voraces y Estados neoabsolutistas? ¿O acaso quedó el mundo a merced de un mercado capitalista que, durante sus cinco siglos de andanza, ha demostrado su recurrente condición depredadora de personas, instituciones y naturaleza?

Con gran desesperación por el elegante cimbreo del ciempiés, un sapo de torpe andar maquinó una pregunta para condenar al inmovilismo a su envidiado paseante. Una mañana en la que el garboso ciempiés avanzaba por la ribera del río, el sapo (hay versiones que sugieren que también pudo haber sido una rana) le lanzó una pregunta envenenada: «Y usted, señor ciempiés, cuando empieza a andar, ¿cuál es la primera pata que adelanta?». Atascado en la duda, el aturdido ciempiés permaneció allí para siempre, paralizado, ignorante de que bastaba con avanzar cualquier de las cien patas para recuperar el paso. Como el Ulises de Homero, atado por su propia voluntad al mástil para poder escuchar sin peligro a las sirenas, el ciempiés perdía su libertad por una razón indolente y reguladora que no le ayudaba a vivir.

¿Hay lugar para reconstruir la razón emancipadora? Otra vez desde el *Sur* (entendido como un lugar simbólico, real y diferente de reforma, revolución y rebeldía), Boaventura de Sousa Santos nos propone una respuesta radicalmente sugerente. Esta presentación, que pretende desgranar esa repuesta, echó a andar, como ciempiés autorreflexivo, en una larga conversación con el profesor Santos. El monasterio de El Escorial ejerció como testigo y la sierra de Guadarrama como imponente telón de piedra.

Quien se adentra en la obra de un gran pensador sabe que ningún estudio mejora la inmersión en los originales. Quizá, a lo sumo, ayuda, aunque, con frecuencia, su único resultado es crear confusión. He aquí, pues, mi invitación a saltar estas páginas y entrar directamente en el trabajo de Santos. Déjenme sólo recordar que la profundidad de su obra requiere sosiego y voluntad de enfrentarse a explicaciones novedosas y bien fundadas. La frescura de sus explicaciones compensa la tarea.

Esta introducción, pues, es un paseo analítico e interpretativo por la vasta obra del profesor de Coimbra. Pretende, humildemente, ser una invitación al esfuerzo de enfrentar una de las apuestas más originales, frescas y valientes del panorama de la ciencia social mundial. Una introduc-

ción con el fin de ayudar a que ninguna rana, ni siquiera con formales cartas de pedigrí aristocrático, racional o incluso democrático, venga con preguntas impertinentes a detener el vaivén alegre de la emancipación a la que orienta directamente el trabajo de Boaventura de Sousa Santos.

Hicimos girar el mapa-mundi de la obra de este autor y, con los ojos cerrados, marcamos un punto: señaló un lugar que podía definirse por la mucha lejanía del centro.

2. *La periferia sí tiene quién le escriba: de los cien años de soledad al Foro Social Mundial*

Uno de los principales problemas para armar una ciencia social que pueda ser *útil* en el contexto de cada país lo encontramos en el hecho de que, al igual que en otros muchos ámbitos del saber, las ciencias sociales se han conformado como un conocimiento con demasiada frecuencia *importado* desde realidades sociales e históricas difícilmente homologables. A partir del siglo XV, los países centrales construyeron el «sistema-mundo moderno/colonial» (Wallerstein), y desde mediados del siglo XVII estos países trazaron, en todos los ámbitos del saber (ética, estética, ciencia), teorías abstractas y rígidas de supuesta validez universal que luego fueron aplicadas a cada rincón del planeta merced a la capacidad tecnológica y organizativa que los acompañó.

Extensión de la modernidad, construcción de los Estados nacionales y desarrollo del capitalismo son tres procesos históricos paralelos (pero no por ello idénticos), que han traído consigo una *homogeneización* nunca detenida a la hora de respetar las identidades de los *homogeneizados* (ya sea su organización política, lengua, costumbres, tradiciones, economía, etc.). La condición expansiva y depredadora del capitalismo, la violencia histórica original que anida en la construcción estatal y el carácter colonialista inherente a la modernidad (tanto en la primera modernidad humanista de Montaigne, Erasmo, Rabelais, Shakespeare o Cervantes, como en la modernidad racionalista posterior de Descartes, Newton, Donne o Hobbes) son matrices inscritas en las raíces del capitalismo, la estatalidad y la modernidad. Esos procesos son los que han configurado, junto con la oposición reactiva que siempre han levantado, el desarrollo histórico de Occidente. Debido a la expansión europea, esos rasgos terminaron impregnando a buena parte del planeta.

Como señala Santos, el discurso de la modernidad no fue inicialmente capitalista, si bien implicó un comportamiento siempre colonialista en su primera fase *ibérica* (dirigida por los reinos hispánicos y Portugal). Sin embargo, la necesaria imbricación entre la realidad social (la estructura capitalista) y los discursos sociales (la modernidad) llevó a que la *afinidad electiva* entre ambos procesos, débil en sus inicios, terminara consolidándose. De ahí que la modernidad terminara cayendo

bajo las imposiciones de una racionalidad cerrada, del discurso cristiano intolerante, del dinero y del Estado que cortaron su vuelo y redujeron su riqueza retórica[3].

Entre el siglo XVI y el siglo XIX existieron múltiples procesos modernos de emancipación utópicos y anticapitalistas (aunque también casi siempre colonialistas, con el modelo de Marx como punto álgido de ese proceso). Del mismo modo que la modernidad no ha sido siempre capitalista (esa primera fase humanista *ibérica*), el capitalismo no ha sido siempre moderno. Afirma Santos que basta ver cómo, incluso hoy en día, sigue necesitando para desplegarse elementos nada modernos como la esclavitud y la acumulación primitiva. La relación *lógica* entre la modernidad y el colonialismo —en ambos se postula una idea de *centro* y *periferia*, es decir, un *nosotros* y un *ellos*— no debe hacer olvidar que la relación entre la modernidad y el capitalismo es solamente histórica, sólo puede postularse de manera empírica. La relación entre modernidad y capitalismo es, por tanto, un problema epistemológico que, sin embargo, genera problemas prácticos. Esto es así porque, para Santos, las soluciones a los problemas modernos son, en su amplia mayoría, soluciones anticapitalistas.

¿No sería, pues, más sencillo vincular en su matriz ambos fenómenos? No en un análisis riguroso. Los errores conceptuales terminan confundiendo razón con razonabilidad y deseo con realidad. Por las costuras de un mal análisis puede colarse el *Dämon* que conduce a los infiernos. De ahí que el profesor portugués prefiera entender la matriz de la modernidad como *un palimpsesto de lo que se fue acumulando históricamente*. Expresado en otros términos, la modernidad, defiende Santos, es un discurso que, pese a su diferencia con el capitalismo, ha estado en constante interacción con él, contaminándose de su carácter excluyente y creador de desigualdad. Esto ha llevado a que la modernidad, aun siendo algo diferente, participe también de rasgos del capitalismo. Corresponde al cuasi monopolio de lo político realizado por el Estado el resto de la homogeneización desarrollada en, al menos, las últimas dos centurias.

En conclusión, la modernidad no puede ser objeto de idealización (como en el discurso de la socialdemocracia). Tampoco, como veremos, debiera ser desechada sin más (como en el discurso posmoderno *celebratorio*), a riesgo de dejar al capitalismo, una vez liberado a su particular lógica, preso de su propia desmesura, rehén y carcelero de las estructuras estatales, y, en definitiva, igualmente *Dämon*, aunque esta vez operando el infierno en el reino de los vivos[4].

3. Es el desarrollo del primer capítulo de la obra de Boaventura de Sousa Santos *Toward a New Common Sense*. New York: Routledge, 1995.

4. Éste es el argumento que sigue en su obra *Crítica de la razón indolente* (Santos, 2000), primer volumen de los cuatro en los que se ha desarrollado su trabajo *Toward a New Legal Common Sense*. London: Butterworths [próxima publicación: Madrid: Trotta].

La fusión en el siglo XIX entre el liberalismo y el colonialismo científico quebró esos espacios con su fuerza hegemónica. Como en una reacción química, el resultado vela los ingredientes originales. Ser *moderno* ha terminado implicando realizar una explotación selectiva del presente escogiendo sólo una parte de la realidad y haciéndola valer por el todo. La globalización, esa utopía liberal del mercado mundial autorregulado, ha ahondado en esa asimilación, con el factor agravante de un desarrollo tecnológico y una hegemonía cultural desconocidas en otros momentos de la historia. La modernidad y sus promesas, desvaídas, operan un fortísimo recorte de realidad que en poco ayuda a orientarse a los habitantes del siglo XXI.

Este reproche está siendo desarrollado tardíamente incluso en lugares insospechados. Es el caso de algunos autores, ayer referencia de las bondades del sistema y que hoy han dado marcha atrás tras comprobar los efectos contraproducentes creados por instancias financieras como el FMI o el Banco Mundial, responsables de aplicar recetas iguales para países diferentes (Stiglitz, Soros, Gray). De la misma manera, lentamente va haciéndose *sentido común* que no todos los seres humanos quieren de la misma manera lo que necesitan y, aún menos, lo que no necesitan. La certeza señalada en *La ideología alemana* por Marx de que los valores dominantes son los valores de las clases dominantes sigue siendo válida, pero se pone en entredicho cuando las víctimas, en un proceso de consciencia, reclaman su propia identidad, sea ante la imposición de una fe, un modelo económico, un tratamiento médico, un procedimiento agrícola, una tecnología, una moda, el ocio o el modo de relacionarse con los otros. Las homogeneizaciones, como procesos de uniformización, siempre generan violencia.

La crisis de la modernidad viene cargada de antinomias y paradojas. En Europa, el proceso de unificación política, la más elaborada construcción institucional en marcha en el mundo, está marcado al tiempo por la amenaza de la homogeneización —los Estados y los aparatos administrativos unificados se imponen sobre las singularidades de los pueblos y los grupos— y por la amenaza de dejar a los rezagados fuera de la homogeneización —lo que se conoce como la Europa de varias velocidades—. En una misma dirección, las decisiones del Banco Central Europeo no satisfacen simultáneamente —ni pueden hacerlo— las necesidades de, por ejemplo, países con problemas de inflación y las de países con problemas de desempleo y crecimiento. Mientras unos requieren altos tipos de interés para reducir los precios, otros precisan un bajo coste del dinero para estimular el crecimiento. Si esto ocurre en un ámbito donde lo que se comparte desde hace siglos es muy amplio, ¿qué no ocurrirá con otros países donde las referencias comunes son menores? En resumidas cuentas, en el corto plazo y tras un proceso de igualación, siempre hay al menos una generación que paga el precio de no reconocerse en el reflejo que le devuelve el espejo social de la uniformización impuesta.

Toda homogeneización que implique imponer modelos de validez global probablemente genere categorías desiguales donde la diferencia, finalmente, estará tanto en el acceso discriminado e inferior al beneficio que se obtiene de esa política común (por ejemplo, la *modernización* económica) como en la pérdida de identidad que se ha pagado como precio impuesto por acceder a esa supuesta mejora. Incluso cuando prima la buena voluntad, *homogeneizadores* y *homogeneizados* no han tenido nunca los mismos intereses. Si la modernización que trae consigo la modernidad fuera tan positiva, quedaría aún sin explicar el porqué del enorme rechazo que siempre ha generado. Los *despotismos ilustrados*, incluso los bienintencionados, no dejan de ser despotismos.

La aventura terrible de la violenta *homogeneización* cultural que ha acompañado a la trayectoria de la modernidad occidental, tanto en los países centrales como en su posterior exportación a otros rincones del planeta, no ha formado parte de la (moderna) discusión intelectual europea. Sin embargo, está en el corazón del pensamiento del sociólogo, filósofo del derecho y jurista Boaventura de Sousa Santos (nacido en Coimbra, Portugal, en 1940). Para Santos, esa violencia, cuyo brazo ejecutor ha sido principalmente el Estado, no sólo arrebató su poder a parroquias, ciudades libres, imperios, papados, ligas urbanas, comunidades, aristocracias y señores feudales para traspasarlo de manera centralizada a la figura del soberano, sino que operó también como un *homogeneizador* tanto de la realidad social como de la interpretación de la realidad.

Ya era una práctica común en la Roma imperial el que, tras derrotar a otro pueblo en una contienda, los vencedores realizaran una ofrenda a los dioses de los vencidos. Así se lograba, junto a la derrota material, la derrota simbólica de los enemigos, arrebatándose de manera expresa el *favor* de los dioses del adversario, unas deidades que, en la contienda, habrían preferido al ejército triunfante a sus propios fieles. Nombrar como propios los dioses de otros es una forma de usurpación. Como recuerda el Génesis, quien nomina suele ser el señor de lo nominado. La voracidad de la modernidad, capaz de engullirse a sí misma y devorar cuantos discursos y prácticas se le pongan delante, tiene, pese a su entronizamiento de la razón, una fuerte influencia religiosa donde, con frecuencia, está detrás la asunción de pueblo elegido que acompañará a los diferentes imperios que extenderán el experimento moderno[5].

Esa necesidad de rebautizar la realidad, si bien con un ánimo emancipatorio, está en toda la obra de Santos. Los viejos mapas no marcan

5. La lentitud de los cambios sociales es proverbial. Lo viejo no termina nunca de marcharse y lo nuevo no termina nunca de llegar. Las hibridaciones son, por tanto, consustanciales a la sociedad. El influjo proselitista que asumirían los *pueblos elegidos* no es una exclusiva de los judíos. Al igual que con los Estados Unidos en la actualidad, el caso histórico de España y la hegemonía castellana es incuestionable. Véase D. Catalán, «España en su historiografía: de objeto a sujeto de la Historia», en R. Menéndez Pidal, *Los españoles en la Historia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

hoy rumbos válidos y, si acaso algún puerto es rescatable, la ruta señalada para alcanzarlo no es la indicada en las cartas de navegación de la modernidad. Entre tanto, la nueva cartografía apenas está marcando los nuevos rumbos en sus gráficas. De ahí que el profesor portugués insista recurrentemente en una idea: vivimos en el torbellino de una *transición paradigmática* cuyos efectos más evidentes son que el discurso de la modernidad se muestra exhausto. Entretanto, el paradigma alternativo, del que no se puede decir aún si llegará o no, apenas está mostrando apuntes, débiles señales, signos desvaídos que más que afirmar ningún futuro sirven sobre todo para desconfiar de los mapas actuales. Por lo común, toda transición se postula *a posteriori*. Sin embargo, para Santos se trata de una afirmación estratégica, toda vez que al definir el momento actual como de transición está proponiendo indirectamente una necesidad de *experimentación* y de *transformación* que vaya más allá de lo que existe aunque no pueda definirse rigurosamente la meta:

> [...] las ruinas generan un impulso de reconstrucción y, al mismo tiempo, nos permiten imaginar reconstrucciones completamente diferentes aun si los materiales son sólo las ruinas y la imaginación[6].

El paradigma moderno puede definirse como un discurso caracterizado por la tensión dinámica entre las exigencias sociales de *regulación* (las que operan marcando límites en aras de la ordenación de una sociedad) y las de *emancipación* (las que satisfacen la idea de libertad que lleva inscrita el ser humano en su condición de animal racional consciente de su finitud). Ese paradigma, afirma Santos, ha agotado su fuerza orientadora y debe ser sustituido para encarrilar el nuevo siglo por sendas liberadoras. Ya inicialmente la tensión entre emancipación y regulación venía lastrada por la condición colonialista y cristiana de la modernidad (que impedía, por ejemplo a los indígenas, realizar una independencia distinta de la propuesta en el modelo evangelizador). Posteriormente, el capitalismo subordinó y recodificó las jerarquías coloniales en función de la jerarquía capital-trabajo, llevando a todo el orbe esta organización gracias a esa fuerza capaz de, parafraseando el alegato marxista, *disolver todo lo sólido en el aire*. A partir de ese momento, la emancipación iba a ser exclusivamente la que permitiera el capitalismo. La emancipación, en definitiva, iba a transformarse en una forma de regulación dirigida por la lógica del capital[7].

6. B. de Sousa Santos, «Modernidad, auto-otridad, otro-otridad», *Manuscrito*, Madison, julio, 2004. La necesidad de reconceptualizar las ruinas obliga a un especial cuidado con los nombres. Precisamente el título de ese trabajo es una ironía acerca de las diferencias de matiz que se convierten en disputas insoslayables cuando se visten las anteojeras académicas, con el resultado final de alejar entre sí a científicos que podrían encontrarse en tareas intelectuales transformadoras si minimizaran las diferencias y maximizaran las semejanzas.

7. En trabajos posteriores, Santos habla de tres tensiones: la señalada entre emanci-

La regulación (la primacía de un orden social estático por encima de las transformaciones) terminó por devorar las promesas emancipatorias que, finalmente, congelaron impotentes el devenir. Al mirar hacia atrás, la burguesía, agente principal de la modernidad, sólo vislumbraba la oscuridad propia de un tiempo en el que carecía de poder (la monarquía absoluta, la Edad Media). Hacia delante, desplegaba un inabarcable abanico de promesas que estaban garantizadas por el desarrollo tecnológico. Cuando el proletario exigió a la burguesía el disfrute social de *la igualdad, la libertad y la fraternidad* los nuevos detentadores del poder pidieron calma porque la flecha del tiempo traería el *paraíso* en el morral del *progreso*. La modernidad identificó su comprensión del mundo con su comprensión lineal del tiempo. La contracción del presente entre un pasado imposible y un futuro irremediable limitó el vuelo de la cotidianeidad, del hoy, del día a día, convertido en un presente reiterativo.

Para reconstruir y orientar esta desviación, el profesor Santos propone recurrir a la experiencia histórica. En el ahondamiento del pasado encuentra que el mejor servicio que puede prestar todavía el paradigma moderno está en ayudar a recuperar los fragmentos de aquellas formas alternativas de modernidad que anidaron en el ayer pero no llegaron a alzar el vuelo. En la modernidad, una abstracta y orwelliana policía del pensamiento habría hecho grandes esfuerzos por ocultar parcelas de realidad de manera premeditada. La experiencia desperdiciada generó grandes *recortes de realidad*. El detective alternativo, motivado a encontrar a los responsables del ocultamiento, halla sólidas pistas. En su alegato de culpabilidad señala a la *ciencia*, convertida en factor productivo (y transformada en la más esencial de las mercancías), y al *derecho estatal*, responsable tanto de la destrucción de las formas jurídicas alternativas como de encadenar el derecho a los avatares del Estado y de sus grupos de privilegio. Ambos, ciencia y derecho, contaminados de Estado y capitalismo, habrían anegado las promesas de emancipación de la modernidad, sustituyéndolas por una regulación social que apenas dejaba espacio para los que no compartieran el pensamiento y la praxis hegemónica. Ciencia y derecho, por tanto, culpables en el veredicto que ahora, desde la distancia respecto de la modernidad, puede imponerse.

Con ese *recorte de realidad*, que hace invisibles partes importantes de la acción social colectiva del ayer, se hurtaría la posibilidad de entender la miseria del presente, al tiempo que se dificulta la construcción del espanto que produciría, con otra mirada, su horror. La población mun-

pación y regulación; la que se daría entre Estado y sociedad civil (que terminará cobrando la forma de tensiones entre intereses y grupos sociales que se reproducen mejor bajo la forma del Estado y los que obtienen mayor beneficio lo hacen bajo la forma de sociedad civil); por último, la tensión más actual entre Estado nación y proceso de globalización (B. de S. Santos [ed.], *Conhecimento prudemte para uma vida decente. Um 'Discurso sobre as Ciências' revisitado*. Porto: Afrontamento, 2003).

dial pisa hoy, como ocurriera en los años treinta del siglo pasado, el borde del precipicio (pensemos en la señalada miseria de tres cuartas partes de la humanidad o en la condición de verdugos, voluntarios o involuntarios, de la minoría que tiene las necesidades cubiertas. Condición de verdugo desde el momento, al menos, en que roba humanidad al que la ejerce). Sin embargo, se carece de los referentes para reconstruir el camino que ha llevado hasta ese límite sobre el que se habita. Presos del vértigo, faltan los instrumentos necesarios para elaborar esa desolación. Sin la posibilidad de encontrar la lucha y la esperanza del pasado, con un futuro infinito y, por tanto, inabarcable, sujeto a la inmensidad de su promesa tecnológica, el presente se torna tanto más angustioso conforme sus contornos se hacen más estrechos, espacio restringido entre un ayer y un mañana inasibles. Ante la oscuridad del pasado, el festín inabarcable del futuro, como ocurre con la saturación de información, genera definitivamente parálisis.

Este recorte de realidad es, al tiempo, un recorte de pensamiento. Para Santos, toda práctica social, individual o colectiva, tiene detrás una teoría concreta, a la que siempre acuden, con mayor o menor reflexión, los individuos. Recuperar prácticas, por tanto, es recuperar marcos teóricos, abrir veredas que permitan fluir a la transformación social confinada en los campos de concentración de un pensamiento bajo los efectos del cloroformo y, por tanto, convertidos en razón indolente.

Este argumento trae consigo una implicación no menos severa: si toda praxis es a su vez *teoría*, la única *gran teoría* posible sería aquella capaz de englobar *toda* la realidad (la suma de cada acto concreto será la suma de las teorías que hay detrás de cada acto singular). Tarea, afirmará Santos, ímproba y condenada al fracaso. Entender esta inconmensurabilidad hubiera ahorrado muchos esfuerzos e, incluso, la locura a aquellos teóricos sociales que han pretendido *cerrar* en un sistema toda la existencia social. El vano intento de alcanzar una elegante teoría válida para cada rincón del planeta, para cada grupo e individuo, aplicable en cada momento histórico y animada, además, por la *exigencia* intelectual de construir marcos cerrados y omnicomprensivos, es una trampa con efectos nocivos más allá de quien la pretende. Como en el cuento de Borges, el único mapa que podría satisfacer el capricho (por tanto, la locura) del Emperador es un mapa inútil que coincidiría con la superficie real del imperio. Sólo lo realmente ocurrido en el devenir humano, esto es, sólo la observación de la praxis, tamizada por el cuidado a que obliga la prudencia (la *frónesis*), es el mejor armador de teorías (en plural) que podemos desearnos. Teorías muchas y complementarias que, como los dioses nietzscheanos, se morirían de risa si escuchasen a una de ellas decir que es la única.

La experiencia histórica siempre está ligada a un territorio, incluso en los momentos actuales de globalización donde lo virtual nos lleva a perder de vista incluso la condición física del ser humano. La experiencia, como desarrollo social concreto, no es sino la propia de cada país;

afirmación, por otro lado, evidente de no mediar la homogeneización histórica construida desde el presente y que condena a lo diferente a un lugar residual[8]. Por esto, la escasa teorización sobre el pasado (la *subteorización*) es planteada en la obra de Santos como un *robo* que deja a los países y a las generaciones que los habitan ciegos y desarmados. Subteorizar es subvalorar.

Ahí reposa una de las grandes dificultades en la construcción de sociedades más libres y justas, sólo alcanzables en presencia de instrumentos de análisis suficientes que brinden la luz necesaria. La mala lectura del pasado (o la lectura interesada que pretende ocultarlo o tergiversarlo) deja a los países inermes para entenderse a sí mismos, abandonados a merced de un único recurso: repetir lo conocido, el presente, hasta el infinito, perdiéndose la guía que podrían encontrarse si el sufrimiento de ayer, si las reivindicaciones del pasado, fueran rescatadas hoy para encontrar razones tanto para no repetir la historia como para encontrar un ejemplo que pudiera servir para explicar si merece la pena sacrificarse aquí y ahora para construir la emancipación.

Los impulsos finales de la guerra fría sobre la que discurrieron las transiciones en el sur de Europa hurtaron el debate sobre el pasado dictatorial de esos países (algo similar, si bien treinta años antes, ocurrió con el resto de la Europa nazi o fascista. Ahí está el ejemplo emblemático de una Italia articulada políticamente para evitar la victoria del PCI). Sobre la base de un pasado combativo es más fácil construir un presente combativo. De ahí el orwelliano ejercicio constante de reescritura de la historia[9].

Según este planteamiento, la práctica es una poderosa piedra de toque para solventar interminables problemas teóricos que corren el riesgo de eternizarse en sutiles distinciones que sólo competen a departamentos universitarios entretenidos en el lujo social de sobreteorizar

8. El tractor de última generación o las semillas transgénicas llaman anacrónico al campesino que usa métodos tradicionales. Del mismo modo, un pesquero dotado de los mayores avances tecnológicos, con gran capacidad de captura y elaboración, es, desde determinado discurso, una *obvia* señal de futuro comparado con una pequeña barcaza milenaria. Sin embargo, sólo el campesino y la barcaza tradicionales han servido para no agotar los recursos, para alimentar a las poblaciones cercanas y para construir arraigo social. El discurso lineal del *progreso* opera, como se ve, un desbordante *recorte de realidad*.

9. Insiste Santos en que el pasado desarmado deja de ser una herramienta para pasar a ser un simple relato. En junio de 2004 se celebraba en Francia, con presencia del presidente francés Chirac, el norteamericano Bush y el inglés Blair, el 60 Aniversario del desembarco de Normandía. La celebración se utilizó para reconstruir el pasado borrando el papel del Ejército Rojo en Stalingrado en 1943, verdadero punto de inflexión del avance alemán en la Segunda Guerra Mundial. Pero al tiempo se pretendía, sobre la base de la reconstrucción del papel norteamericano, vincular a Francia a las posiciones norteamericana e inglesa en la guerra de Iraq. La reconstrucción interesada de los aliados de ayer debía ponerse al servicio de la recreación de los potenciales aliados de hoy.

aspectos sin gran relevancia para la transformación social. Retomando algunos ejemplos, podemos decir que la discusión acerca de si México era o no un país desarrollado a comienzos de los años noventa la solventó el levantamiento zapatista, coincidente con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio; la discusión en Francia acerca de la participación ciudadana en el gobierno de Vichy durante la ocupación alemana, así como la realidad o falsedad del colaboracionismo francés con el nazismo, la solventó la aparición de Le Pen como una alternativa de gobierno que no podía provenir de la nada; la prolija discusión acerca del significado de las guerras justas se solventó con la demostración de las mentiras acerca de la existencia de armas de destrucción masiva en el Iraq de Sadam Hussein. De la misma manera, las eternas disquisiciones acerca de la transición a la democracia se han clarificado, en el este de Europa, con la aparición en el antiguo territorio de la URSS de mafias que han ocupado el lugar del Estado; en América Latina, con los múltiples levantamientos populares en todo el continente o, en el caso de los países del Sur europeo, con el hecho de que Portugal o España disfruten de democracias de *baja intensidad,* como se demuestra, entre otras cosas, en el hecho de que sus gobernantes pudieron comprometerse en la invasión de Iraq en 2003 pese a que el grueso de sus poblaciones se manifestaron en contra. La apuesta epistemológica por el discurso que emana de la experiencia concreta, lo que Dussel, compartiendo intuiciones con Santos, llama «validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas», está en el centro de la queja principal respecto de ese recorte de realidad que sirve para sustantivar el corazón de la obra del profesor portugués: la necesidad de acabar con el desperdicio de la experiencia.

En la discusión acerca de áreas sobreteorizadas y áreas subteorizadas (precisamente estas últimas coinciden con aquellas donde lo nuevo y lo viejo conviven conflictivamente) cabe señalar el escaso esfuerzo hecho desde el sur de Europa para replantearse el problema de unas ciencias sociales que, a lo sumo, sirven para explicar el centro europeo pero no así la periferia[10]. En el caso de España, el problema se agudiza. Dentro del ámbito ibérico, Portugal prestó especial atención al laboratorio social que estaba teniendo lugar en Brasil (y que terminaría señalando un posible rumbo alternativo en el cambio de siglo con la victoria del Partido de los Trabajadores de Lula da Silva y la creación del Foro Social

10. El discurso de la globalización, afirma Santos, ha pretendido acabar con las diferencias entre Centro y Periferia y entre Norte y Sur, suponiendo una cualidad uniformizadora en el discurso que no se verifica empíricamente. Detrás, una constatación epistemológica: «La globalización es considerada a partir de los países centrales, teniendo en cuenta sus realidades» («Los procesos de globalización», en este volumen, p. 263). La distinción entre centro, periferia y semiperiferia (esta última con una posición *intermedia e intermediadora* entre las otras dos) la toma Santos de un gran puntal de su pensamiento, I. Wallerstein, en *El moderno sistema mundial* I. *La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* [1974]. México: Siglo XXI, 1979.

Mundial de Portoalegre), al tiempo que elaboró sus relaciones con África en el ámbito de la descolonización (que tanto colaboraría en la Revolución de los claveles de 1974 con que se puso fin a la dictadura militar). Por su parte, España insistió en su condición de hidalgo que esparce migajas por su barba para imitar una inexistente cena intelectual. La complacencia del texto canónico durante muchos decenios en las facultades de filosofía, la *Historia de la filosofía* de Julián Marías, donde se afirmaba que Dios habría querido que la filosofía occidental culminase con Ortega[11], es una clara señal de esa arrogancia que no ha colaborado para sacar a España del sueño dogmático. De la misma forma, la ciencia social española, rota por los dramas de la guerra civil, del exilio, del largo franquismo y de la construcción mítica de la transición, no ha estado ayuna de esta realidad, mostrándose impotente para sacar partido de su experiencia en aras de una reflexión propia y atenta a sus necesidades.

Una serie de jalones acompañaron ese viaje, entre otros, las exigencias, a la muerte del dictador Franco en 1975, de una transición que, para llegar al lugar definido, tenía que inventarse discursivamente a sí misma; el disciplinamiento que produjo el intento de golpe de Estado de 23 de febrero de 1981 (fracasado en su ejecución pero exitoso en sus consecuencias); y la entrada en 1986 de España en la entonces Comunidad Económica Europea.

Todos estos rasgos, junto a la actitud propia de los recién incorporados a un club de élite como el europeo, urgidos a recuperar el tiempo perdido, llevó paulatinamente al pensamiento social español a abandonar la reflexión vinculada a América Latina, especialmente aquella menos complaciente que denunciaba el retraso del continente y la responsabilidad del Norte en ese atraso. La conmemoración en 1992 del Quinto Centenario del llamado *descubrimiento de América* retomó el interés por el *nuevo mundo*, si bien su carácter netamente institucional y la falta de autocrítica la invalidó para poner en marcha la labor de reconstrucción intelectual que, en los años ochenta, ya tenía pruebas de lo que después se iba a llamar «décadas perdidas» de América Latina[12]. En definitiva, el intento de superar la resaca del franquismo llevó a las ciencias sociales españolas a incorporar acríticamente los debates europeos y a abandonar las discusiones autóctonas, bajo la inquietud de ser entendidos como reos del franquismo y del discurso megalómano imperial sobre la *hispanidad* o sobre el ser *esencial* de España. El *colonialismo* de la modernidad mantenía su impronta cinco siglos después.

En conclusión, la *soledad* del continente latinoamericano, trasunto de la propia *soledad* de España durante el siglo XX, se dejó sentir también

11. J. Marías, *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1941.

12. Emir Sader, «Para outras democracias», en Santos (ed.), *Democratizar a Democracia: Os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 655.

en la reflexión de las ciencias sociales. Esto alimentó la brecha entre los extremos de un concepto, Iberoamérica, que se ha resistido a cuajar por el alejamiento europeo de la evolución de ese espacio común entre el Río Grande y la Tierra del Fuego. Otro tanto podría decirse de la relación con África, centrada desde la llegada de la democracia en la venida de inmigrantes en busca de *El Dorado* europeo para el cual España es la puerta; o con Asia, sacrificada en este caso por el complejo de quien no ha querido aceptar que el cruce de culturas cristiana, musulmana y judía hacía de la península Ibérica el lugar ideal para pensar el multiculturalismo, la convivencia pacífica y el redescubrimiento de los lugares de encuentro de civilizaciones diferentes.

En este sentido, un país semiperiférico como España dejó de lado su valor específico (América Latina y la cuenca mediterránea) para entregarse a una reflexión europea y europeísta respecto de la que no supo hallar referentes críticos. Como efecto añadido, dejó de lado ámbitos de investigación que forman parte de su biografía, dedicando sus mayores esfuerzos hacia el marco europeo pero sin dejar una huella propia en la autocomprensión que de sí tiene el continente. El yermo sembrado por la dictadura franquista (1939-1977) dificultaba el distanciamiento del eurocentrismo, propio de una ciencia social y jurídica demasiado atenta a conquistar ese espacio simbólico del viejo continente emparentado con las libertades y la prosperidad que faltaban desde hacía cuatro décadas.

La especificidad de España, al igual que Portugal, la concibe como un lugar esencial para repensar la relación entre los países del Norte y los del Sur. Sin embargo, su condición de nuevo socio del bienestar la convirtió en adalid de las nuevas corrientes europeas (tercera vía; neoliberalismo; republicanismo cívico; escepticismo; cinismo; *choque de culturas*; etc.), antes que en valedor de las nuevas formas de pensamiento que venían del Sur[13]. En vez de ponerse en marcha un esfuerzo para solventar la *subteorización* de múltiples realidades sociales, se optó por insistir en zonas ampliamente *teorizadas* caracterizadas por el eurocentrismo y por formas variadas de colonialismo cultural, político y económico. Retomando la interpretación de Walter Benjamin que realiza Santos, podemos afirmar que este comportamiento de la ciencia social española «privó al pasado de su carácter redentor, transformó el presente en un instante fugaz y entregó el futuro a todos los excesos en nombre del progreso»[14]. En otras palabras, se limitó a hacer del pasado un

13. Como expresó con amarga presciencia Antonio Machado en su *Juan de Mairena*, «En España, los novedosos apedrean a los originales».

14. Véase el capítulo 2 de este volumen, «La caída del *angelus novus*». La democracia, al mirarse en el espejo del pasado, sólo será democrática si se la engarza con lo más democrático de su experiencia. Portugal mira a la Revolución de los claveles (y, en negativo, al rápido abandono de sus presupuestos revolucionarios plasmados en su Constitución); en España se ha construido un mito acerca de la transición y de la figura del Rey (el

relato renunciando a convertirlo en un *recurso* del cual apoderarse cuando fueran necesarios referentes emancipadores.

Hay aquí un conflicto teórico relevante. Santos plantea el problema que se generó al identificarse en la modernidad el futuro, lo *por venir*, con la idea de *orden*. El futuro, para la modernidad, es una utopía que pronto devendrá en un feliz *utopismo tecnológico*. Este discurso apenas fue disturbado, correspondiéndole a la literatura, y posteriormente al cine, un papel relevante en el cuestionamiento del progreso optimista (en pintura es de destacar la condición vanguardista de Goya). Son los casos del *Cándido* de Voltaire (1759), *Nosotros*, de Zamiatin (1920), *Un mundo feliz* de Huxley (1932) o *1984* de Orwell (1948). En el cine destaca el expresionismo, con el punto álgido de *Metrópolis* de Fritz Lang (1927) y, en otra dirección, *Tiempos modernos* (1935) de Chaplin. La cara oculta y autoritaria de ese proceso *feliz* estaba en su interpretación del pasado, y con él de la solidaridad que pudiera existir antaño, como una forma de *caos*, algo ajeno a la armonía definida por un presente dominado por la competitividad mercantil[15].

llamado *desencanto* nunca articuló una masa política o social crítica). En tanto en cuanto la democracia esté referenciada en esa gran *leyenda* que fue la transición y el mito del *consenso*, tendrá más dificultades para salir de la democracia de baja calidad. La idea de *consenso* expulsa los referentes de lucha y construye una tramoya interesada válida sólo para figurones y enmascaramientos (sea la importancia dada a historiadores sin reconocimiento académico alguno, sea la puesta al mismo nivel, como ocurrió en el desfile militar del «día de la hispanidad» de octubre de 2004, a personas que defendieron la legalidad republicana o a personas que pelearon al lado del nazismo). Sólo cuando se recupere la experiencia velada de la Segunda República, así como la lucha contra el fascismo y la resistencia durante la dictadura, se encontrarán espejos donde una ciudadanía exigente, sobre la base de un sacrificio de un pasado que sienta como propio, construya la escuela de ciudadanía de la democracia de alta densidad. Es a través de la reconstrucción crítica de la transición como ha colaborado la ciencia social en el impulso de creación de asociaciones para la recuperación de la memoria histórica. Por el contrario, la explicación *oficial* —heredada en algunos casos por las nuevas generaciones de investigadores— ha servido para *canonizar* el orden existente. Para el primer caso, puede consultarse el volumen colectivo coordinado por E. Silva *et al.*, *La memoria de los olvidados. Un debate sobre el silencio de la represión franquista*. Valladolid: Ámbito, 2004. Para la versión conservadora, P. Aguilar, «Guerra civil, franquismo y democracia», *Claves de la razón práctica* 104 (2004), pp. 24-33.

15. Una lectura contemporánea interesada del comportamiento de los jóvenes va en esta misma dirección. Si las nuevas generaciones *anticipan* ese futuro (se comportan conforme a las pautas *ordenadas* escritas en la previsión), entonces los jóvenes forman parte del orden; por el contrario, si están anclados en la solidaridad, son cuestionados como parte del pasado y del caos. La repetida consigna proveniente del socialismo moderado «quien a los veinte años no es revolucionario no tiene corazón; quien a los cincuenta no es conservador no tiene cabeza» es coherente con una socialdemocracia que dejó de buscar en el sufrimiento del pasado las armas de su indignación presente y decidió apostar por la emancipación en el futuro. Como dice Santos en «La caída del *angelus novus*»: «La neutralización epistemológica del pasado siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las 'clases peligrosas'» (*infra*, p. 133).

De esta manera, el alejamiento de América Latina ha supuesto también el alejamiento de las nuevas corrientes de pensamiento que han atravesado el continente en los últimos decenios. Por esto, en la academia española sigue siendo hegemónica la interpretación del continente latinoamericano propia de los años setenta y ochenta. Mientras, por un lado, se incorporaron los discursos teóricos conservadores de la «transición a la democracia», el «Estado mínimo», la «transparencia», el Consenso de Washington, la «posmodernidad *débil*», la «gobernabilidad» y, finalmente, la «gobernanza», quedaban *subteorizadas* las cuestiones de «hibridación», «transculturalidad», «posmodernidad crítica», «movimientos sociales», «deuda externa», «deuda ecológica», «deuda social», etc., que han ido acompañando la nueva realidad latinoamericana. España se situó en un lugar que la incapacitaba para superar el eurocentrismo propio del pensamiento moderno. Lejos de pensar la globalización como una suma de *localismos globalizados* (aspectos locales que tuvieron aceptación fuera de sus fronteras y que, al hacerse globales, *localizan* a los que no han tenido ese desarrollo) prefirió pensarla, como había hecho antes con la idea de *modernización,* como la vanguardia de una dirección necesaria, fatal, contra la que poco podía hacerse debido a su *télos* tecnológico. Habiendo renunciado a la propia memoria durante la transición política, el pensamiento social español transformó toda la realidad en presente, tomando como guía unos países europeos, situados ya a finales de los años setenta en el posfordismo y en el desmantelamiento del Estado social. No ha de extrañar, pues, que el Estado de bienestar en España sea de los más débiles de toda la Unión Europea[16].

Mientras que, desde los ojos del siglo XXI, el *ensimismamiento europeísta* de España reproduce los cien años de soledad, la relación de España con Portugal, al menos desde 1668 (*Tratado de Lisboa* en donde se reconoce la independencia portuguesa por parte de los españoles), ha sido la de dos países que se han dado durante más de tres siglos la espalda[17].

Esta suma de desencuentros son los que explican la escasa recepción en España de pensadores sociales que están escribiendo desde y para la periferia, científicos que han roto el *maleficio* de la soledad conjurándolo con el ejercicio de una ciencia social crítica y que sitúan la solidaridad

16. Es de justicia rescatar el esfuerzo editorial de autores latinoamericanos realizado por la editorial Trotta. Para el atraso comparativo del Estado social español, véase V. Navarro, *Bienestar insuficiente, democracia incompleta*. Barcelona: Anagrama, 2002.

17. A finales del siglo XIX y comienzos del XX ese alejamiento empezó a paliarse, pero las dictaduras de ambos países cayeron en nacionalismos esencialistas que reprodujeron las distancias. Para esa aproximación, C. García-Romeral Pérez (ed.), *Viajeros portugueses por España en el siglo XIX*. Madrid: Miraguano, 2001. Fernando Pessoa expresó ese alejamiento: «¿Para cuándo la nueva tarea, / madre Iberia, para cuándo? / Dos pueblos vienen de la misma raza / de la madre común dos hijos natos. / España, gloria, orgullo y gracia. / Portugal, la saudade y la espada, / pero hoy... clama en el yermo insulso / quienes fuimos por quienes somos, llamando. / ¿Para cuándo el nuevo impulso, / madre Iberia, para cuándo?».

en el horizonte del esfuerzo analítico. Son los casos, desde la periferia o la semiperiferia, de Paulo Freire, Orlando Fals Borda, Enrique Dussel, Pablo González Casanova, Atilio Borón, José Nun, Aníbal Quijano, Norbert Lechner o Hugo Zemelmann (sólo por citar algunos autores), de gran relevancia en América Latina y en las zonas *ibéricas* de África, pero que no reciben la misma atención en España que autores anglosajones o franceses con propuestas menos singulares.

A esta lista hay que añadir al portugués Boaventura de Sousa Santos, un autor proveniente, desde la perspectiva española, del *lejano* Portugal y que, como agravante, se empeña en reclamar un lugar epistemológico privilegiado para el Sur. Un científico social que, además, anuncia la emergencia a finales del siglo XX de un «siglo americano de América» que lleva inscrito el potencial de las globalizaciones contrahegemónicas[18].

La mayor relevancia que ha alcanzado la interpretación alternativa de los derechos humanos a finales del siglo XX y comienzos del XXI; la constatación de los efectos profundamente negativos de las políticas neoliberales; las respuestas a las mismas puestas en marcha en diferentes países del mundo, junto a la consolidación del Foro Social Mundial, en cuyo impulso el profesor Santos ha tenido una intensa participación, han revertido la tendencia en lo que respecta a la presencia en castellano de la obra de este científico social portugués, cuyos trabajos empiezan a ser traducidos y conocidos en ámbitos españoles[19].

Se hace más amplia, pues, la posibilidad de pensar una ciencia social desde la semiperiferia, acorde con los presupuestos de una posmodernidad crítica que invita a considerar y respetar la diferencia sin dejar de reclamar la igualdad. La experiencia de los Foros Sociales Mundiales, ejemplo novedoso de unidad y fragmento, trasciende lo que sería una mera reunión del pensamiento y las prácticas alternativas. Es la visualización de las reclamaciones de las *víctimas*, una categoría que va más allá de la explotación laboral y de la pobreza y que cobra especial fuerza por su condición de *constelación* de alternativas[20]. De hecho, afirma Santos, los

18. De la emergencia de América como alternativa se ocupa Santos, desarrollando un tema de Martí, en un importante trabajo: «Nuestra América: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution» (Santos, 2001b). Puede consultarse la versión en español en http://www.ezln.org/revistachiapas/De%20Sousa12.html.

19. En cuanto a la recepción de estos autores latinoamericanos, por supuesto que hay que contar con excepciones, especialmente en los ámbitos de la sociología cualitativa española y de la filosofía del derecho, atentos ambos en las últimas décadas a la experiencia proveniente del Sur. Para esa recepción, puede consultarse T. Rodríguez Villasante, *Sujetos en movimiento. Redes y procesos creativos en la complejidad social*. Montevideo: Nordan, 2002; J. Herrera Flores (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000; M. Roitmann, *Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina*, en www.Enlared.org.bo/capacitar/Archivo/Docs/.

20. En esa misma dirección, Enrique Dussel toma la noción de *víctima* de Benjamin, prefiriéndola a otras por ser más inclusiva. Véase de este autor *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, ⁴2002.

Foros representan lo contrario de buena parte de las ideas de la modernidad. Porque la existencia de los Foros Sociales Mundiales, así como de los diferentes Foros Temáticos o Regionales, ha cambiado la agenda política de la globalización y ha obligado a retomar una pregunta obligada cuando se visualizan las alternativas: ¿en dónde nos posicionamos?[21].

3. *La brújula de la perplejidad: ¿de qué lado está usted?*

«Malos tiempos cuando hay que explicar lo obvio», se quejaba, en el entorno terrible de la Segunda Guerra Mundial, el poeta y dramaturgo Bertolt Brecht. La *obviedad* en ese momento era el ascenso del nazismo. Los *malos tiempos*, su profunda *irracionalidad* silenciada por una interpretación de la historia que no había sido capaz de alertar del peligro que se estaba cuajando y que llevaría, tras la simbólica quema de libros en la *Opernplatz* de Berlín (1933), la no menos simbólica muestra de *Arte Degenerado* de Múnich (1937) y la muy material *noche de los cristales rotos* (1938) a una conflagración bélica que devastaría Europa, mataría a veinte millones de soviéticos, asesinaría a más de cinco millones de judíos y condenaría a centenares de miles de comunistas, socialistas, anarquistas, gitanos, negros y homosexuales a la muerte en las mismas cámaras de gas que arrojaron al pueblo judío al Holocausto.

Sería en el mutis de la República de Weimar, y advertida por el surgimiento del fascismo y el nazismo, cuando una teoría crítica, continuando la tarea de la Ilustración representada conspicuamente por Kant, puso en marcha una reflexión que no aceptaba como *natural* una realidad y una interpretación de la misma que, en ese caso, desembocarían en la muerte conjunta de cincuenta millones de seres humanos en la guerra y elevaría a los campos de concentración de Auschwitz, Birkenau, Buchenwald o Treblinka a referente simbólico de una humanidad desvariada que había sido atropellada por su propia razón[22].

21. Para Santos, el Foro Social Mundial reclama no sólo nuevas consideraciones teóricas y analíticas, sino incluso epistemológicas, pues esa nueva justicia cognitiva que demanda el Foro desde el Sur es la que abrirá puertas a la justicia social mundial. De ahí que los Foros sean también impulsores de una nueva política que cumpla el vacío de *utopías concretas*. La *política cosmopolita*, basada en la epistemología del Sur y alentada por la *utopía crítica*, hace del Foro Social Mundial un elemento central del pensamiento de Santos. Es esta experiencia la que le va a ayudar a cerrar aspectos epistemológicos que eran meras intuiciones, aún más si consideramos que el movimiento apenas teoriza su praxis. Pueden verse sus reflexiones en B. de S. Santos, «The World Social Forum: Toward a Counter Hegemonic Globalization», en http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/wsf.pdf.

22. La razón moderna como origen de problemas de hondo calado es una reflexión en la ciencia social relativamente reciente (es de destacar la relevancia de la publicación en 1989 del trabajo de Zigmunt Baumann *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 1997). Sin embargo, no olvidemos que en la línea de irracionalidad que lleva a Auschwitz

La ciencia social, como toda la producción científica, siempre ha experimentado dos tensiones. En primer lugar, la tensión entre el distanciamiento del mundo en nombre de la neutralidad y, enfrente, el interés de los científicos en ser útiles en el amejoramiento del mundo. En paralelo a esa tirantez, la tensión entre servir a los intereses colectivos o adecuarse a los intereses particulares de quienes detentan las estructuras de poder. La ciencia, como *forma privilegiada de conocimiento*, ha sido por lo común funcional a la dominación, en una suerte de resurrección constante del mito de Prometeo (el fuego, esto es, la luz y la técnica, están en manos de los dioses. Sólo robándoselo puede el hombre disfrutarla). Un Prometeo que, sin embargo, con el advenimiento del capitalismo, se fue haciendo crecientemente *imprudente* al servicio de un poder crecientemente *miope* respecto de los fines sociales.

Sin embargo, no deja de ser cierto que ciencia *crítica con el poder* siempre ha existido (el propio Prometeo no dudó en desvalijar a los dioses). La emancipación y, por tanto, el fin del privilegio cognitivo y material están inscritos en la condición humana. Saber y dominar, socializar y liberar, se han conjugado a menudo al unísono. Como afirma Santos, la discusión sobre las formas de conocimiento siempre es, finalmente, una discusión sobre su impacto social.

La aceleración en todos los ámbitos sufrida en el primer tercio del siglo XX llevó al pensamiento, de la mano de la catástrofe, hacia ese grito urgente sobre la necesidad de una reflexión que se pensase a sí misma. La creciente separación entre la filosofía y la ciencia culminada en el siglo XX no ayudó mucho a que el grito fuera escuchado. Una ciencia sólo responsable ante sí misma no servía para cuestionar sus efectos potencial y prácticamente devastadores. En nombre de la *ciencia*, los científicos encargados del *dominio* de la naturaleza fueron separados del *objeto* de conocimiento (el resto del mundo) al ser escindidos de la rea-

(sin tener que comparar víctimas y responsabilides) también hay que considerar Hiroshima y Nagasaki, el genocidio ecológico que ejemplifican Bhopal y Chernobil o las decenas de guerras, de raíz esencialmente económica e impulsadas por Occidente de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. El conocido cuadro de Francisco de Goya *Los fusilamientos del 3 de mayo de 1808* (pintado en 1814) adelantó esta reflexión. El pintor aragonés representó al ejército napoleónico, portador de la modernización de la Revolución francesa, de manera geométrica realzando las figuras paralelas y el orden del conjunto que representaría a la razón. Enfrente, desordenado, aparece el pueblo fusilado, acompañado de la superstición de un clérigo arrodillado y de la figura de blanco, con los brazos en cruz y con llagas en las manos, representando a un nuevo Cristo crucificado. Sin embargo, Goya, afrancesado, ilustrado, va a ponerse del lado de las víctimas y nos muestra la cara oscura del progreso. La luz del cuadro, repartida por el farol (instrumento de guerra nocturna incorporado por los ejércitos franceses) entrega su claridad a los sufrientes y no a los representantes del Siglo de las Luces. Su famoso grabado de 1797 *El sueño de la razón produce monstruos* (donde reclamaba al pensamiento aguantar despierto para ahuyentar los fantasmas) se daba la vuelta, pudiéndose rebautizar *La vigilia de la razón también produce monstruos.*

lidad en nombre de su condición de *sujetos* pensantes. El resultado fue la posibilidad, utilizada, de desentenderse de las consecuencias de sus investigaciones. Sólo recientemente, con la puesta en cuestión de la separación canónica entre ciencias sociales, naturales y humanidades se ha abierto una ventana para que el aire fresco ventile la habitación científica y se recupere la idea de una ciencia *prudente* responsable socialmente de sus actos al no operar en el limbo de una razón aislada[23].

Como en toda la ciencia social crítica, la reflexión, apunta Santos, nace de una disconformidad con lo existente, de la disociación entre lo que se vive y se siente y la explicación social que se da a eso que se vive y piensa con indignación. Si bien es cierto que la producción intelectual opera desde un conocimiento experto que no tiene constantemente que repetir sus fundamentos a cada paso, no parece lógico que esto termine en una espiral autorreferenciada. Nadie comprendería, se dice en el ámbito de la reflexión ecológica, que los panaderos cocieran pan sólo para otros panaderos. No entenderíamos a arquitectos que dedicaran su tiempo y los recursos colectivos a estudiar cómo hacer puentes que se cayeran o diseñar carreteras que condujeran a accidentes seguros. En cambio, parece que hemos asumido que puede haber científicos sociales que expliquen la realidad —y, por tanto, incidan en ella— quedándose al margen de los efectos de sus análisis. En tiempos de revolución, Weber postuló la *neutralidad axiológica* de las ciencias sociales. Triunfante la *contrarrevolución*, no parece que la corriente principal del pensamiento haya vuelto a replantearse el asunto. Al respecto, Santos es claro: «una ciencia que se pretenda objetiva e independiente, sí, pero no neutral y socialmente opaca o irresponsable».

La diferencia propia del pensamiento social moderno entre estructuras y sujetos devino en más regulación y determinismo, esto es, llevó a pensar las estructuras como destinos fatales frente a los que no cabía respuesta alguna. De esta manera, el uso de estas categorías ayudó a construir sociedades cada vez más reguladas, deterministas y con menos espacio para la emancipación. El propio pensamiento autolimitaba el conocimiento. Con este contexto, concluye Santos, una pregunta debe plantearse al científico, dejando de lado la indiscreción que implica perturbar el lugar privilegiado alcanzado por la ciencia. Una pregunta que reza impertinente: «y usted *¿de qué lado está?*».

En las sociedades capitalistas (sociedades de clase), una ciencia social que no ayuda a la transformación social colabora necesariamente

23. La apertura que implica el fin del aislamiento entre estos ámbitos la plantea I. Wallerstein en «As estruturas do conhecimento ou quantas formas temos nós de conhecer», en B. de S. Santos (ed.), *Conhecimento prudemte para uma vida decente*..., cit. La elaboración de lo que Santos llama un *conocimiento prudente para una vida decente* se desarrolla en las conclusiones de ese voluminoso trabajo, «Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias», que se enmarca dentro de la aportación portuguesa a la llamada *guerra de las ciencias* (se incorpora en este volumen como capítulo 4).

con la conservación del privilegio. Desde la voluntad individual o desde la razón general, el científico siempre toma partido. Por definición, la ciencia social que no es crítica, trabaja para la conservación del *statu quo*. Dicho en otros términos, la objetividad no solventa el problema de la neutralidad. Siguiendo a Bloch (1885-1977), uno de los gigantes sobre cuyos hombros camina, Santos asume que no se pueden aprehender los conceptos sin una teoría de los sentimientos. Sin una subjetividad doliente, difícilmente es accesible la objetividad social (la subjetividad es la conciencia que opera entre el conocimiento y la práctica). Como plantearía Benedetti reconstruyendo un verso de Campoamor: «Todo es según el dolor con que se mira». Desde ese dolor se arma la *teoría de la traducción* de Boaventura de Sousa Santos, uno de los puntos nodales de su pensamiento (desarrollada con detenimiento en el capítulo 4 de este *Milenio huérfano*).

Esta teoría busca encontrar lo que pueden poner en común las prácticas sociales emancipadoras. Para trenzar ese tapiz sigue la estela de las éticas discursivas, de Karl-Otto Apel a Habermas, aunque marcando distancias con este último al insistir en que lo importante no es sólo el diálogo, sino también las condiciones del diálogo. De acuerdo con el partido que toma el científico, la elaboración de pensamiento implica un trabajo *intelectual* que discute con la doctrina; pero igualmente se trata de un esfuerzo *político*, pues incide en los asuntos colectivos de obligado cumplimiento, y no menos *emocional*, esto es, presupone inconformidad ante lo que se entiende como una carencia debido al carácter incompleto o deficiente de un conocimiento o de una práctica.

Esta subjetividad crítica genera necesariamente problemas epistemológicos en la lógica dominante: difícilmente pueden cuantificarse las emociones (aunque existir, existen) y lo no cuantificable complica, desde esa perspectiva hegemónica, el otorgamiento del estatuto de ciencia.

¿Dónde buscar, pues, esa emoción? ¿Cómo saber que esa emoción es acorde con la emancipación y no con formas ocultas de regulación? ¿Cómo incardinarla en un conjunto de sentido? No hay un protocolo *a priori* que conduzca a los lugares exactos donde se da esa carencia. Siguiendo al autor de *El principio esperanza*[24], se trata para Santos de poseer la *sensación* de que existe esa carencia. Tener o construir una sensibilidad para entender el dolor de las víctimas. El frontispicio de la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach es evidente: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo». Añadiría Santos: transformarlo comprendiéndolo y comprenderlo transformándolo. De ahí que busque construir, de partida, una justicia cognitiva global —reconocer el conocimiento producido por los demás— que permita la existencia de una justicia social global. En resumidas cuentas: «La teoría es la conciencia cartográfica del camino que va siendo reco-

24. E. Bloch, *El principio esperanza* I-III. Madrid: Trotta, 2004-2005, ed. de F. Serra.

rndo por las luchas políticas, sociales y culturales que ella influencia, tanto como es influenciada por ellas»[25]. Si Dussel ejemplifica el camino a seguir a través de la Nobel de la paz Rigoberta Menchú y su toma de conciencia, Santos va a asumir una mirada más amplia pero que participa de la misma idea: una teoría emancipadora siempre se alimenta de una praxis emancipadora.

La pluralidad propia de la posmodernidad (los grandes referentes han perdido pie) obliga a la subjetividad a rearmarse con otros elementos formando constelaciones. La *soledad* (el individualismo posesivo que termina confundiendo opciones de consumo con opciones de libertad) es un recorte de realidad respecto del conocimiento y una invitación al fracaso en la emancipación. Si la teoría es necesariamente global al tener que sumar todas las prácticas, la subjetividad debe aprender a mediar igualmente con todas las prácticas sociales, más aún en un mundo donde la posibilidad de construir una globalización alternativa es una realidad plausible[26].

Esta nueva constelación de emancipaciones tiene un horizonte temporal diferente. Esto es así porque la caída de la URSS tuvo dos efectos radictorios. Por un lado, dejó al capitalismo como fuerza hegemó- pero, por otro, liberó muchas energías teóricas y políticas que es- encadenadas al posicionamiento respecto de la URSS. Levanta-tos como el zapatista de 1994, movimientos triunfantes como el de *República* dirigido por Hugo Chávez en Venezuela o el del PT de da Silva en Brasil, la creación de Frentes Amplios o Bloques de Iz-da, la existencia de un nuevo internacionalismo, así como las enor-

B. de S. Santos, *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, Santos comparte, fruto de una similar línea de interpretación, el «reconocimiento histórico» planteada posteriormente por el filósofo de la liberación Enrique Dus- idea de *transmodernidad* de Dussel, así como la construcción de una filosofía polí- preste atención a los *otros*, al tiempo que evite construir reglas generales para la un modelo formal que defina las relaciones sociales, son discurrires con un mismo familia que las propuestas de Santos. Acerca de las diferentes definiciones (posmo- lad, transmodernidad, a-modernidad), Santos, preocupado más por la acción rebel- a la acción conformista que por otro tipo de diferenciaciones académicas, afirma conceptos sólo son muy diferentes cuando son observados a través de las lentes adas del campo intelectual» («Modernidad, auto-otridad, otro-otridad», cit.).

Es importante entender que la idea de constelaciones está directamente ligada a epción fragmentaria que incorpora la posmodernidad. Es claro en el caso del dere- Mientras que el derecho *moderno* opera con la ficción de la unidad jurídica, válida nera uniforme para todo un Estado, la realidad que quiere desentrañar la posmoder- (en este caso, el análisis de Santos) es la existencia de *constelaciones jurídicas* don- tiempo y creando zonas de contacto operan, junto a las formas estatales, agregados derechos consuetudinarios, imperativos supranacionales, etc. Esta realidad es más rla desde el Sur, pues en los países colonizados siempre coexistieron el derecho al europeo y los derechos consuetudinarios de los pueblos nativos. El Norte, com- ndo teóricamente con la idea de igualdad, siempre ha tenido más dificultades para ler la excepcionalidad. Véase Santos, 1998a, esp. pp. 19-36. Esta obra es la actuali- del capítulo 4 de *Toward a New Common Sense*, cit.

mes movilizaciones contra la guerra de Iraq iniciada en 2003 (las manifestaciones del 15 de febrero de 2003 fueron la primera *manifestación mundial* de la historia) sólo tienen explicación en el contexto del fin del enfrentamiento entre bloques. Como plantea Santos: «No imaginaríamos el Foro Social de Porto Alegre durante la Guerra Fría. No sería posible la congregación de personas y movimientos que tuvimos en Porto Alegre porque los campos estaban realmente demarcados»[27].

Pero los nuevos tiempos no han facilitado la reconstrucción de una teoría que permita retomar la senda de la emancipación que empezó a prometer hace casi quinientos años la modernidad. No era una ocurrencia la respuesta del primer ministro chino de Asuntos Exteriores, Chu En Lai, cuando le preguntaron a finales de los años setenta acerca de los efectos de la Revolución francesa en el mundo y contestó: «aún es pronto para valorarlo».

4. *Si todo está tan mal, ¿por qué es tan difícil construir una teoría crítica?*

Si bien, como afirma Santos en línea con Paulo Freire, el malestar es el inicio del camino del conocimiento transformador, por sí solo no basta para encarar las enormes dificultades que la época de transición arroja. Podría pensarse, en la senda de otros pensadores del siglo XX, que la montaña de catástrofes que asolan el mundo (basta consultar los índices de desarrollo humano que recoge el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) debiera valer para rearmar un pensamiento y una praxis críticos. Sin embargo, la recurrencia del pensamiento social tradicional, la inercia de la política que se observa en buena parte del mundo o el crecimiento de la violencia, guerras, hambrunas, enfermedades endémicas o de la pérdida de sentido dan señales en la dirección contraria. Es cierto que hay protestas y propuestas alternativas, pero no en la medida en que reclama la urgencia de los problemas. ¿No basta tanto dolor para rearmar el pensamiento transformador? ¿De dónde las dificultades teóricas y prácticas para enfrentar esta *falta de cordura* del mundo?

Al ser cierto que vivimos tanto en el territorio como en los mapas, un problema relevante lo encontramos en la falta de rigor de aquellas cartas en donde faltan demasiados paisajes o se representan incorrectamente determinadas realidades. Los mapas pecan por problemas de orientación (representaciones muy detalladas pero que no ayudan, por su detalle, a alcanzar la meta) o por problemas de representación (un *mapa* para localizar una cabaña en un bosque que prescinde de la realidad y

27. Entrevista a Boaventura de Sousa Santos, por J. M. Cançado, J. Guimaraes, L. Avritzer y P. Ananias, en http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_td.html.

nales para la lógica capitalista, que crece aislando a aquello y aquellos que, conectados, podrían plantear una alternativa.

Uno de los problemas de la teoría crítica moderna que quiere superar la posmodernidad está en su pretensión de encontrar soluciones dentro del paradigma moderno. Este esfuerzo está condenado al fracaso, toda vez que han entrado en crisis las instancias centrales modernas que tanto regulaban como emancipaban a la sociedad (el Estado nacional, los partidos, los sindicatos, el modelo laboral, el tipo de familia, el tiempo lineal). Esta imposibilidad llevó al pensamiento crítico, impotente en la cárcel de la modernidad, al pesimismo, a un callejón sin salida, a la parálisis del ciempiés incapaz de solventar el problema teórico de saber con cuál pie inicia la marcha. Pero esto tampoco significa que haya que arrojar el grano con la paja. Si bien es cierto que las respuestas de la modernidad son obsoletas, no lo es en cambio la pregunta que lanzó al mundo: la pregunta de la emancipación.

La propuesta de Santos, el *posmodernismo de oposición*, implica un duro esfuerzo, pues, además de las dificultades de todo pensamiento original, se trata de concentrarse no en el análisis de lo que se expresa como existente (en los medios, en el discurso universitario, en el diálogo social), sino de prestar atención a las alternativas silenciadas, a aquello que la modernidad, como hemos planteado, ha renunciado a ver como un problema porque carecía de solución para ello. No se trata, y según plantea una posmodernidad *light* (*celebratoria* en la expresión de Santos), de tirar la toalla transformadora por la pérdida radical de la posibilidad de unificar los fragmentos en un discurso homogéneo. No se trata de que la modernidad esté incompleta y baste para solventar los problemas con radicalizar sus presupuestos (recordemos que desde sus propios orígenes ha sido, entre otras cosas, colonialista). Se trata de entender que fue ella misma la que abrió nuevas puertas y también la que cercenó partes importantes del desarrollo social que había abierto. Rompió con el mundo medieval, trazó nuevas sendas llenas de libertad, pero también fue colonialista y no tardó mucho en abandonar el humanismo por un racionalismo tan potente como castrador, para, finalmente, dejarse contaminar con la influencia perniciosa para la libertad que genera el capitalismo.

Frente a esta modernidad, se trata de ir generando un nuevo lugar que reclama una nueva epistemología y una nueva praxis. Una solución hacia adelante. Dar marcha atrás, como en el relato bíblico, sólo servirá para convertir al pensamiento y a los actores sociales en estatuas de sal. A lo que hay que añadir que si, como planteó Marx, la sociedad que se corresponde con el molino impulsado por vapor no puede corresponderse con la sociedad impulsada por el molino de viento (feudalismo), lo mismo podríamos decir de una sociedad que ha incorporado un desarrollo tecnológico que ha transformado profundamente el tiempo y el espacio[28].

28. Esto no implica asumir ningún tipo de determinismo tecnológico, ignorar que el

Frente a las posiciones críticas o conservadoras, el paradigma de la *posmodernidad de oposición* (el que, como se ha apuntado, considera agotadas las respuestas de la modernidad pero no su pregunta por la emancipación) se sitúa en un lugar privilegiado para ser blanco de las diatribas. Desde la derecha, porque cuestiona el capitalismo; desde la izquierda (que referencia a la modernidad con las revoluciones francesa y americana), porque cuestiona la idea de *progreso* que hay detrás de esas transformaciones sociales. Ambas, porque la consideran una novedad innecesaria. Pero articular el discurso de la posmodernidad de oposición no es una moda o un capricho efímero, pese a que su recepción en España haya sido presentado a la par que la frivolidad propia de la recuperación de las libertades a la muerte de Franco. Puede parafrasearse lo que Santos dice del marxismo y afirmarse que no está de moda que la posmodernidad esté de moda. Otro tanto podría decirse en conjunto de la posmodernidad (o la transmodernidad o como se quiera definir ese argumento superador del discurso moderno). La *razón dimisionaria* de la modernidad, esa que ha arrojado la toalla, siente vértigo ante un espejo que, como en el Dorian Gray de Wilde, le devuelva su verdadero rostro, ajado, *cansado de la carrera de la edad*, extraviado[29].

Como se ve, la idea del extravío de la modernidad no es compartida ni social ni epistemológicamente desde muchos frentes que aportan diferentes diagnósticos —con sus diferentes terapias— respecto de la modernidad. En el campo de la ciencia social, Santos identifica hasta cuatro grandes interpretaciones de la transformación de nuestro tiempo: 1) los que opinan que el capitalismo y el liberalismo triunfaron, señal clara de la realización absoluta de una modernidad que se basaba sin más en esas ideas (el *fin de la historia* de Fukuyama); 2) los que defienden que la modernidad es un proyecto inacabado con capacidades propias para abrir un futuro no capitalista (Jameson; el marxismo occidental convencional) o *matizadamente* capitalista (Habermas); 3) aquellos que sostienen que la modernidad zozobró a los pies del capitalismo, asegurando que la repro-

discurso tecnológico de la globalización recorta mucha realidad o desconocer que no son los mismos actores los que usan, disfrutan o pagan el precio de la compresión actual del tiempo y el espacio.

29. La posmodernidad de oposición comparte muchos elementos de lo que algunos otros autores han llamado la *transmodernidad*, «síntesis» de la «tesis» moderna y la «antítesis» posmoderna, razón por la cual es observada con recelo desde cualquier ángulo teórico y práctico. Véase R. M. Rodríguez Magda, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1989, y de la misma autora *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2004. Un desarrollo muy elaborado de la transmodernidad, en Dussel, *op. cit.* Sin embargo, para Santos no se trata de una discusión conceptual donde el matiz ahogue las similitudes. Queda claro en la utilización del concepto *posmoderno*, usado en tanto en cuanto, afirma, se encuentre uno que exprese mejor el agotamiento de la modernidad, la existencia de nuevas realidades sociales y la necesidad de un proyecto emancipador que supere los errores de anteriores discursos y prácticas.

ducción socio-cultural terminará definitivamente haciéndose posmoderna y perdiendo cualquier centro herencia del pasado (Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Lipovetsky o el neoconservadurismo de Bell, con su petición de regreso a la tradición, la religión y la moral como formas de recuperar los lazos sociales centrales); 4) por último —entre los que se encuentra Santos—, los que entienden que la modernidad, aun no siendo inherentemente capitalista, entró en colapso definitivo por la invasión de la lógica racionalista y capitalista, invalidándose como proyecto epistemológico y cultural emancipatorio, dejando ese derrumbe abierta la posibilidad de un futuro no capitalista y ecosocialista (*posmodernismo de oposición*) que puede ser pensado desde y para la transformación. En definititiva, concluye Santos, el posmodernismo de oposición, como discurso alternativo, es «una utopía intelectual que hace posible una utopía política» que, como una de sus tareas esenciales, deberá repensar radicalmente el lugar de la institución política por excelencia de la modernidad: el Estado[30].

El callejón sin salida en el que se estrella la crítica moderna tiene varios frentes. Por un lado, la modernidad siempre ha buscado una alternativa total unitaria, esto es, un «principio único de transformación social». Este cometido está condenado al fracaso. Ni siquiera el socialismo, arrogante históricamente, puede reconocerse a sí mismo como principio

30. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 186. Ulrich Beck ha planteado la necesidad de una «nueva teoría crítica» que supere los análisis centrados en el Estado nacional, insistiendo en su idea de que estamos en la transición hacia una *segunda modernidad.* Si bien hay puntos de encuentro entre las tesis de Santos y las de Beck (la necesidad de pensar *desde* el concepto de sociedad mundial; la diferenciación entre formas de operar paradigmáticas y subparadigmáticas —según Santos— o *zombies* —según Beck—; la separación analítica entre Estado, mercado y comunidad/sociedad civil; la idea de frontera; la condición autocrítica del pensamiento; la *otredad de los otros*), sigue siendo cierto que el autor alemán insiste en la *reconducción* de una modernidad cuyos errores son presentados más como desviaciones que como realidades ancladas en su desarrollo histórico (recordemos, una vez más, que el colonialismo es una matriz de la modernidad). Además, su propuesta de superación cosmopolita del Estado nacional tiene rasgos de *gran teoría* que, como se viene señalando, ahoga las diferencias. De hecho, frente a lo que considera que es el *nihilismo metodológico de la posmodernidad*, postula un *cosmopolitismo metodológico* para superar el cuello de botella de la modernidad. Se trataría, por tanto, de una superación moderna de la modernidad. Por último, su falta de contacto con el Sur —bibliográfica y vitalmente— se traduce en interpretaciones etnocéntricas (pese a que postule nominalmente el peligro de etnocentrismo) a menudo cubiertas con referencias irónicas que confunden identidad con atavismo y que sólo aciertan a entender las transformaciones institucionales (por ejemplo, la integración regional de la Unión Africana), pero no toda la acción colectiva que atraviesa actualmente el Sur. Beck identifica correctamente las *otredades* a menudo ignoradas por Occidente (otras civilizaciones, la otredad del futuro, de la naturaleza, del objeto y de otras racionalidades), pero, finalmente, la lectura es la propia de un país central. Es esto lo que imposibilita a Beck entender qué significa a fin de cuentas la globalización desde la perspectiva diferente del globalizador o del globalizado. La ausencia en las conclusiones de una posición clara respecto del capitalismo es meridiana. Véase U. Beck, *Poder y contrapoder en la era global*. Barcelona: Paidós, 2004.

único de transformación social. Más allá del *recorte de realidad* que produjo la anulación del socialismo *científico* por el socialismo *real*, la existencia de movimientos sociales críticos demostró posteriormente de manera práctica que ni es posible sancionar *un* socialismo ni puede arrogarse esa ideología la representación total de las alternativas. Frente a esto, la posmodernidad de oposición afirma que *no hay un único principio de transformación social*, ni agentes históricos, abstractos o concretos, privilegiados, ni una exclusiva forma de dominación. No siendo posible armar una teoría común, la única posibilidad, plantea Santos, es construir una *teoría de la traducción*, un modelo de conocimiento que haga inteligibles mutuamente las plurales luchas concretas. A diferencia de lo que ocurría en la modernidad, ahora no hay un sujeto histórico como la clase obrera, aunque haya habido intentos de teorizar ese papel con los estudiantes, las mujeres, los trabajadores precarios, los inmigrantes irregulares o los indígenas[31].

Por otro lado, la industrialización no es necesariamente el motor del progreso ni la partera del desarrollo. Frente al productivismo moderno, propone Santos, hay que crear alternativas al desarrollo depredador (valga señalar de nuevo que mientras la esterilización de la tierra es un problema para el campesino, ligado a la lógica del largo plazo, no lo es para la gran empresa agroindustrial sometida al rendimiento de cuentas de resultados en el corto plazo). Las sociedades actuales, como se ha apuntado, enfrentan problemas modernos (las promesas incumplidas) para los cuales, sin embargo, no hay soluciones modernas. En palabras de Santos, «la antinomia de la modernidad es que ella no se puede defender a sí misma de su propia voracidad»[32]. Aquí surge uno de los obstácu-

31. No como sujeto revolucionario, pero sí como *consciencia global transformadora*, habría que señalar al conjunto de los damnificados del deterioro ecológico: la humanidad.

32. Esto implica una discusión enrevesada. La modernidad supone una totalidad muy particular, pues su carácter dinámico, siempre oscilando entre la regulación y la emancipación, hace que prácticamente sea imposible salirse de ella, a no ser que se postulen principios religiosos fundamentalistas (una suerte de regreso a la Edad Media). Todo canon, y la modernidad es un canon, construye una totalidad. Situarse fuera es tan complicado en el caso de la modernidad que apenas puede hacerse adoptándose una postura de modernos extravagantes. En definitiva, se está luchando contra un discurso desde dentro del mismo discurso, al tiempo que se postula la necesidad de que se acabe ese discurso. En un ejemplo: la superación de los valores *fríos* del liberalismo (por ejemplo, la democracia representativa parlamentaria) por valores *cálidos* (por ejemplo, el asambleísmo deliberativo) reabre la discusión acerca de la libertad una vez que se afirma que el todo es más que la suma de las partes. La puerta del totalitarismo queda así abierta, de la misma manera que la puerta de la desigualdad y la opresión ha estado abierta durante siglos en las sociedades modernas capitalistas. De ahí que sea tan relevante definir tanto las modernidades alternativas (por ejemplo, el socialismo) como las alternativas a la modernidad (por ejemplo, los foros sociales), en aras de impedir que el discurso y sus antinomias devoren a la acción. En medio de esta discusión, la lucha contra la modernidad, insiste Santos, no debe dejar de lado la lucha contra el capitalismo, ya que un capitalismo sin modernidad

los más relevantes para la construcción de un posmodernismo crítico emancipador. En el sentido común cotidiano, se identifica la posmodernidad con el discurso —o la práctica— de los que afirman que el problema de la emancipación ya no tiene sentido. Para esta *posmodernidad reconfortante* la desaparición de la modernidad habría vaciado también el baúl de las reivindicaciones sociales[33]. Todo *sentido común* transformador se aleja instintivamente de esas posiciones y, por contagio, de todo lo que tenga *aire de familia* posmoderno.

Pese a que la *posmodernidad inquietante* o de *oposición* asuma la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las soluciones, las continuidades aún vigentes entre lo viejo y lo nuevo generan una gran confusión y otorgan la clave de por qué son tan opacas las soluciones. El momento actual no puede aportar luz de manera evidente porque estamos, como se ha señalado, en el centro de una *transición paradigmática*[34].

Los clásicos de la ciencia social suelen ser obras de síntesis y, por lo común, se vinculan a momentos de cambio, esas situaciones donde lo viejo no ha terminado de marcharse ni lo nuevo ha llamado con contundencia a la puerta. Ocurre con *La República* de Platón, *El príncipe* o los *Discursos* de Maquiavelo, el *Leviatán* de Hobbes, el *Contrato social* de Rousseau, *La democracia en América* de Tocqueville, *La riqueza de las naciones* de Smith, *El manifiesto comunista* de Marx y Engels, *El político y el científico* de Weber, los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci o *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. La condición de frontera de estas obras añade una dificultad más al problema de interpre-

podría traer consigo una *barbarie peor* (B. de S. Santos, «Modernidad, auto-otridad, otro-otridad», cit.).

33. Es el caso emblemático de Lyotard, quien al declarar el fin de los grandes relatos y la imposibilidad de convalidar la razón con ellos, termina encontrando la legitimación social en el mercado. El filósofo francés equipara la falta de centro de la posmodernidad y la fluidez social con los flujos capitalistas, creando una conexión de sentido que anula la emancipación. Como cierre, postula el Estado mínimo y por tanto, como le reprocharía Habermas, se posiciona al lado de los que agotan las energías utópicas de las sociedades modernas. Véase F. Lyotard, *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1984; J. Habermas, «La crisis del Estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, 1988.

34. La transición paradigmática tiene, para Santos, dos ámbitos (los señalados del modo de conocer y de la acción social). En primer lugar, invita a diferenciar la transición entre el paradigma epistemológico de la ciencia moderna y el que le correspondería a la ciencia posmoderna (de los que se ocupó inicialmente en *Introdução a uma Ciencia Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento, 1989, y que tiene su última articulación en «Sociología de las ausencias y de las emergencias»). Por otro lado, plantea que hay que diferenciar la transición entre paradigmas sociales (que es el núcleo original de la reflexión en *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*). Esta diferenciación entre cambios epistemológicos y cambios sociales (que es la discusión de fondo entre pensamiento y acción) ayuda a entender el divorcio entre determinadas prácticas sociales y la explicación, desacompasada, con que se quieren entender.

tación de las obras del pasado. Como se ha señalado, el pensamiento burgués emancipó al científico social, confiriéndole un carácter autónomo respecto de la realidad en la que operaba. Es la Escuela de Frankfurt quien recuerda que esa dualidad es fruto no de una voluntad general donde el interés es el de la comunidad completa, sino emanación de la voluntad particular capitalista donde sólo el libre discurrir de cada parte —verdadero fin de la burguesía— conferiría armonía al todo. Una suerte de *mano invisible* otorgaba concordancia general al trabajo científico, de la misma manera que la mano invisible del mercado terminaría encontrando el equilibrio en el lugar preciso, libre de interferencias políticas, donde se cruzase la curva de la oferta con la de la demanda[35].

Es importante resaltar que la realidad no es evidente (aparentemente es el sol el que gira alrededor de la tierra). Por eso tienen utilidad social los científicos sociales que desvelan lo que las representaciones de la realidad ocultan. Hemos visto que esta tarea no es fácil. El desarrollo de la modernidad ha velado aún más la realidad al hacer fugaz el presente entre un futuro lleno de promesas (la secularización de la religión en forma de progreso o revolución) y un pasado que, como se ha referido, se ve como una era de sombras[36]. La permanencia de lo inútil y la vertiginosidad de lo relevante sumen en la perplejidad. De ahí que la traducción, como se señaló, sea un trabajo intelectual y político al tiempo que emocional (presupone inconformismo ante una carencia que surge del carácter incompleto o deficiente de un conocimiento dado o de una práctica dada). Es pura teoría crítica, pero alejada de la teoría crítica tal y como la concibió la modernidad.

La oscuridad, cuando desaparece, deja una estancia casi diáfana, clarificada, donde se muestran evidentes algunos conceptos (facilitación en donde, como la exigencia de Lenin, todo «puede ser entendido hasta por las cocineras de palacio»). Porque la ciencia social que se compromete

35. Es sabido que el mercado es un sistema eficaz para coordinar acciones no intencionales. Uno de los problemas teóricos importantes —en el que cae la teoría de sistemas— está en pretender que toda intervención en los sistemas es inútil o contraproducente, dado el automatismo del funcionamiento del mercado. Como en tantas ocasiones, vemos aquí un *recorte de realidad* que termina dificultando la vida social, pues ignora, entre otras cosas, la ilimitada expansión del capitalismo, con la consiguiente mercantilización de bienes esenciales para el desarrollo humano que dejan de suministrarse al no poder acceder al mercado de esos bienes parte importante de las poblaciones del mundo. En paralelo a esto, la mercantilización sustrae el potencial transformador de todo aquello que cae bajo su lógica, sea la música rock, el arte de vanguardia, el cine *independiente*, las ONG o los partidos políticos.

36. La condición de *fuga* con que se identifica crecientemente el futuro es clara: huida de los límites del crecimiento, huida del planeta Tierra hacia el cosmos, huida de la naturaleza hacia la simbiosis hombre-máquina, huida de la sociedad hacia el espacio. Véase el capítulo «El arte de la fuga: hacia la bestia, hacia la máquina», en J. Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*. Madrid: Catarata, 2004, pp. 35-55).

con el avance social, tarde o temprano se ve obligada a expresar sus reflexiones con pocos trazos. Éste es el hallazgo de las obras clásicas, que resumen ideas o las expresan en esencia con nueva contundencia. Ideas esenciales como sufrimiento humano, explotación del hombre por el hombre, mercantilización de las necesidades humanas, interés individual e interés colectivo, identidad y reconocimiento, relaciones de poder, intercambio desigual, unidad de la especie humana...

Una ciencia social que no trabaja con la experiencia social es, como hemos dicho, como un arquitecto que no trabajara con materiales de construcción, como un panadero que no cociera con harina y agua, un jardinero sin vegetación o un poeta sin palabras. Todo lo que nos reste la información que obtenemos de la sociedad dificulta la tarea del *hombre social* (incluido aquí el científico de la sociedad), bien sea porque impide, colocando grandes anteojeras, ver parte de la realidad, bien sea porque oculta lo real con ropajes que lo hacen irreconocible. Como insiste Santos, el desperdicio de la experiencia es un desperdicio del conocimiento social. Aprender a reconocer es aprender a emancipar.

La indignación ante este recorte de realidad que, insistimos, está en el origen del pensamiento crítico, con frecuencia es incomprendida por los ámbitos institucionales donde pasea su poder el pensamiento moderno y sus contradicciones (recordemos que la cartografía es una ciencia del poder)[37]. En *La dialéctica de la Ilustración*, recuerda Santos, utilizan Adorno y Horkheimer la metáfora del cloroformo para ejemplificar el sufrimiento que el cuerpo ha experimentado aunque no lo recuerde. Recordar el dolor es esencial para conocer que se estaba enfermo, que se ha sufrido una operación y, en definitiva, para proceder a evaluar los resultados del proceso. En la misma dirección, no entender cuándo se está ante un recorte de realidad no permite saber de la cirugía sufrida. La parcialización del trabajo científico, su separación de la totalidad social, permite desentenderse de las consecuencias de la investigación científica, como si la labor del investigador se detuviera y perdiera su autonomía cuando se sale del laboratorio, del aula, de la biblioteca. De ahí que, en aras de conciliar lo que no debiera haberse separado, plantee Santos lo que ya se señaló: la «actitud del científico social crítico debe ser la que se orienta a maximizar la objetividad y minimizar la neutralidad»[38].

37. Igual que los mapas trazados desde Occidente relativizan incluso la extensión del resto del planeta, de la misma manera se ha cincelado todo aquello que no era funcional para la dominación. El Estado liberal fue un maestro en el recorte de realidad: redujo el conocimiento a la ciencia, los diferentes derechos al derecho estatal y los poderes sociales a la política liberal representativa. De esta manera se perdió la riqueza de las tradiciones epistemológicas del Renacimiento, así como las igualmente ricas tradiciones jurídicas procedentes de la recepción del derecho romano. Al final, terminó logrando ser la ortodoxia conceptual, condenando las alternativas como *caóticas*, esto es, contrarias a un orden social que, por el simple hecho de existir, se naturalizaba como positivo.

38. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 33. Una de las principales críticas que se pue-

Al no funcionar este axioma, no existieron armas intelectuales para evitar la conversión de la ciencia en una mercancía durante el desarrollo del capitalismo. El *utopismo automático de la tecnología* dejó de pensar en la emancipación y operó como factor esencial de la regulación. De las dos tensiones de la sociedad (la maximización de la libertad y la maximización del orden) triunfó la ordenancista. En su más estricto debe, el hecho apuntado de haber dejado de pensar como problema aquello para lo que no tenía solución[39]. Porque mientras se mantuvo eficaz la teoría crítica, funcionaron las alternativas científicas como alternativas políticas. La hibridación de conceptos (y, añadiríamos, la usurpación nominal de conceptos transformadores por la ciencia conservadora, al igual que el ocultamiento semántico de realidades) dificultó la ubicación de los científicos sociales[40]. Allí donde ayer era común la cooptación universitaria según escuelas y líneas de pensamiento, hoy resulta extraño ver conflictos entre departamentos universitarios que tengan detrás conflictos políticos y/o epistemológicos (muy atrás quedan las polémicas, como recuerda Santos, alrededor, por ejemplo, de Parsons, Althusser, los fenomenólogos o los estructuralistas, que escondían con frecuencia posiciones políticas y actitudes respecto de la defensa del *statu quo* o de la estrategia a seguir por el socialismo).

Como señal de lejanía respecto del entumecimiento que caracterizó al *pensamiento crítico occidental, toda la reflexión de Santos* lucha contra cualquier tipo de fatalidad paralizante. De ahí que sus análisis caminen invariablemente de la mano de ofertas concretas de soluciones. No le son ajenas, como se ha apuntado, las dificultades para trazar orienta-

de sostener frente a los medios de comunicación es precisamente la sustitución del proceso por el resultado final. Se informa de un hecho pero se hurta la cadena de acontecimientos que ha llevado a ese resultado. Incluso generando conmoción (y no faltan hechos truculentos en los medios), la falta de herramientas para entender cómo se ha llegado a esa situación crea, por lo común, impotencia y transforma el conocimiento en espectáculo.

39. Esta ausencia de problematización de aquellos aspectos que sólo pueden solucionarse desde otra lógica contrasta con la creciente transformación del conocimiento en un *recetario* para uso fácil e inmediato. Detrás está la conversión de los ciudadanos en *consumidores* (de ocio, de bienes, de universidad, de sanidad, de trascendencia) a los que lo único que se les pide es que, desde esa lógica individual consumista, compren sus propias soluciones. Ésta es una de las vías que conduce a la indolencia general. No ha de extrañar la creciente e imparable oferta de libros de autoayuda en las librerías de todo el mundo. Y como en un grandioso oxímoron, la autoayuda se oferta para problemas de estricta génesis colectiva que, por su mismo origen, sólo pueden tener solución colectiva.

40. Al igual que los muertos pueden pasar a ser *daños colaterales*, la corrupción *beneficios extraordinarios no consignados* o la tortura *procedimientos de facilitación de obtención posterior de información*, ha existido una apropiación de los conceptos que reclamaban la transformación social, bien hibridizándolos con otros conceptos que les restringían su capacidad transformadora, mercantilizándolos publicitariamente, devaluándolos por la saturación de su uso, o vinculándolos a referentes sociales negativos (como la violencia o el terrorismo).

ciones fiables. De ahí que plantee reconstruir una *brújula de la perplejidad* que señale constantemente al menos dos *Nortes* (o, asumiendo un nuevo lenguaje, dos *Sures*): uno que asuma la desorientación de los mapas tradicionales; otro que entienda que la perplejidad nos obliga a tomar con precaución el uso de las cartas de navegación para no terminar, como en un pequeño paso en falso en una encrucijada, a leguas de distancia del lugar al que se iba. Los mapas de la modernidad, como espías infiltrados con el uniforme del enemigo, señalan con nitidez caminos que apenas eran un apunte cuando se inició el viaje.

5. *La rebelión de los mapas*

Como se ha señalado, toda la vida social (y la reflexión política) está atravesada por la tensión entre intereses individuales y necesidades colectivas. Esa tensión entre *emancipación* y *regulación* fue resuelta en la modernidad a través de una forma de racionalización de la vida social que intentaba construir una tensión virtuosa entre valores incompatibles al menos potencialmente: autonomía individual y justicia social; libertad particular e igualdad colectiva.

La regulación social y la emancipación social eran los encargados de armonizar esos valores, utilizando los recursos del Estado, del mercado y de la comunidad, así como las tres racionalidades señaladas por Weber, esto es, la racionalidad estético-expresiva (el campo de la expresión donde se incluye al arte), la racionalidad cognitiva-instrumental (el campo técnico y científico) y la racionalidad moral-práctica (el campo normativo) (ver el cuadro siguiente). El derecho y la ciencia se encargaron de solventar los excesos y los déficit de la regulación y la emancipación, con el fin de mantener la tensión entre ambos principios, pero terminaron colonizando a las demás lógicas, especialmente al arte y a la ética. La *Zweckrationalität* (racionalidad de fines), es decir, la razón instrumental a la que sólo le interesan las metas, terminó condenando a las razones estéticas y éticas (con valor en sí mismas) a un lugar secundario, especialmente cuando la ciencia, convertida en mercancía, fue, prácticamente en solitario, la única brújula asumida para señalar horizontes[41].

El derecho y la ciencia, construidos como los elementos reguladores por excelencia de la sociedad, se otorgaron sentido mutuo, quedando

41. Los efectos de la sustitución de la racionalidad artística por la instrumental se ven claramente en la suerte que ha corrido lo que se llama *cultura popular.* Es de gran interés reparar en que toda cultura popular es siempre un espejo del bien común de esa sociedad, e incorpora reflexiones que quieren o pueden ser compartidas. Por el contrario, en la mercantilización de la cultura —como en la expresión anglosajona del ocio, definida como lo que está «entre dos teneres» (*entertainment*)— ese interés colectivo se convierte en una propuesta sometida a la tensión de la mera oferta y la demanda, atravesada, por eso mismo, por la presión de la publicidad.

especialmente la ciencia como el valor hegemónico (por ejemplo, el derecho le entrega a la ciencia, en concreto a la medicina, la última palabra acerca de mandar a un criminal a la cárcel, a un hospital o dejarle en libertad). Esta relación entre derecho y ciencia, afirma Santos, «es una de las características fundamentales de la modernidad»[42]. Basta que los *científicos sociales* señalen *científicamente* los determinantes del orden social para estigmatizar todo aquello y a todas y todos aquellos que queden fuera de esa *normalidad* sancionada científicamente y legitimada a través del derecho. Las *leyes* con las que ambos operan constituyen la única *lectura* canónica. Y toda ley deja en la *ilegalidad* o la *alegalidad* a lo que no considera.

La reconstrucción de las relaciones entre el conocimiento como emancipación y el conocimiento como regulación configura otro de los elementos centrales de la reflexión de Santos. En su esquema, el cono-

PILARES DEL MAPA (PARADIGMA) DE LA MODERNIDAD

		Medio de intercambio social	Instrumento
Pilar de la *regulación*	*Estado* (Hobbes). Obligación política vertical entre ciudadanos y Estado.	Derecho	Coacción (derecho como voluntad del soberano)
	Mercado (Locke y Smith). Obligación política horizontal individualista y antagónica	Dinero	Confianza (derecho como manifestación de consentimiento)
	Comunidad (Rousseau). Obligación política horizontal solidaria	Afecto	Expulsión fuera de la comunidad (derecho como auto-prescripción). Incluye dos dimensiones propias: la participación y la solidaridad
Pilar de la *emancipación*	Racionalidad *estético-expresiva*	Placer, autoría y artefactualidad	Arte
	Racionalidad *cognitivo-instrumental*	Ciencia	Ciencia y tecnología
	Racionalidad *moral-práctica*	Normas	Ética y derecho

42. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 55.

cimiento-emancipación es el que marca la trayectoria desde un estado de ignorancia, al que llama *colonialismo*, a un estado de conocimiento, al que llama *solidaridad*. *Ignorar* es tratar a los demás y su conocimiento de manera colonialista; por el contrario, *conocer* a los demás es reconocerlos y, por tanto, tener una disposición solidaria hacia ellos. En conclusión, ignorar ni es un derecho ni puede serlo. Muy al contrario, ignorar es un privilegio (ver el cuadro siguiente).

TRAYECTORIA DEL CONOCIMIENTO EN LA MODERNIDAD

	Ignorancia	Conocimiento
Emancipación	Colonialismo	Solidaridad
Regulación	Caos	Orden

El pilar de la *regulación* prima la idea de estabilidad social, de manera que, desde esa perspectiva, el *conocimiento* es postulado de aquello que hace posible esa estabilidad (por ejemplo, los comportamientos mercantiles). Desconocer lo que constituye el orden genera, por el contrario, caos, de la misma manera que conocer las razones de esa estabilidad (por ejemplo, la disposición a tratar todos los ámbitos sociales como mercancías) construye orden social. Por otro lado, el conocimiento como *emancipación* implica la trayectoria que lleva del colonialismo (el desentendimiento respecto de los otros) hacia la solidaridad (su reconocimiento).

Tanto el conocimiento como regulación como el conocimiento como emancipación compensan cada cual un problema social. El conocimiento-emancipación se pone en movimiento para solventar los excesos y deficiencias de un orden que ahoga la libertad o que no permite espacios más flexibles; por su parte, la dinámica del conocimiento-regulación opera en la resolución de los excesos y deficiencias de la solidaridad (la falta absoluta de encuentro entre los individuos disolvería la sociedad, de la misma manera que una desafección absoluta con las reglas sociales también llevaría a la crisis).

Lo que no estaba inscrito necesariamente en el paradigma de la modernidad es que la emancipación iba a ser *canibalizada* por la regulación, de manera que en el campo del conocimiento «el orden pasó a ser la forma hegemónica de saber y el caos pasó a ser la forma hegemónica de ignorancia»[43]. La solidaridad se recodificó intelectualmente como caos (las formas de apoyo social se veían como *desordenadoras* de la lógica moderna, ya atravesada por el capitalismo), y el colonialismo pasó a en-

43. *Ibid.*, pp. 60-61. Esta idea también está recogida en «Sobre el posmodernismo de oposición», en este volumen, pp. 97-113.

tenderse como orden (la falta de reconocimiento de los otros era funcional a la lógica mercantilizadora moderna). En otras palabras, el capitalismo sólo permite un tipo de emancipación dentro del sistema, de manera que, al final, la emancipación también se convierte en una forma de regulación (la *libertad de consumir* regula más que emancipa).

La solución posmoderna de oposición reclama darle la vuelta a este esquema. Se trata de otorgar ahora primacía al conocimiento-emancipación sobre el conocimiento-regulación. De esta manera, la solidaridad (reconocer al otro como igual cuando la igualdad le beneficie y diferente cuando la diferencia le dote de una identidad que desea resguardar) debe transformarse en la forma hegemónica de saber, al tiempo que los aspectos positivos del caos deben ser reconocidos como parte integrante del orden solidario[44].

En otras palabras, se trata de romper con el *monoteísmo* que heredó la ciencia y la obligó a asumir el pensamiento dicotómico que contrapone, en un esquema cerrado y en un monólogo absoluto, luz y tinieblas, cielo e infierno, orden y desorden. Sólo así podremos entender que hay luz en las tinieblas, cielo en el infierno y *desórdenes* que, conceptualizados como *caos*, superan el veto que la modernidad emitió sobre ellos y pasan a ser piezas sustanciales para construir la emancipación. No se trata, por tanto, de dar marcha atrás en la búsqueda del paradigma moderno perdido en aras de reconstruir el equilibrio entre emancipación y regulación sino de hacer énfasis en la parte más castigada construyendo un desequilibrio que ahora prime la emancipación[45].

44. La *furia tecnológica* que emocionó al Marx del *Manifiesto comunista* destruye los límites, con la consiguiente abolición de las diferencias. El *diablo* deja de habitar en los matices y es sustituido por el dios de lo absoluto (de ahí derivan el productivismo o los desastres de la guerra). Los *otros*, cuya existencia sólo se verifica mientras funciona la membrana que los separa, al final son rechazados en nombre de esa furia creadora/destructora para la cual no hay fronteras. La superación de los límites deja de ser una meta de la libertad para transformarse en imperialismo, colonialismo, totalitarismo.

45. Es de gran relevancia entender la diferencia entre la *desigualdad* (donde el principal conflicto es el de clase) y la *exclusión* (donde las relaciones de desigualdad van más allá de las laborales). La modernidad (y con ella la izquierda moderna) ha primado la desigualdad, olvidando la exclusión. Siguiendo a Aníbal Quijano (y el concepto de *colonialidad del poder*), Santos recuerda cómo el sistema económico mundial siempre ha sido colonialista además de capitalista. Es la consideración de *colonialista*, no ligada estrictamente a la lucha de clases, como se puede explicar, por ejemplo, el racismo. Desde una perspectiva posmoderna, los diferentes accesos a los beneficios sociales no se agotan en la explotación (y su contradicción principal de clase) sino que invitan a considerar las otras diferencias olvidadas cuando la clase obrera era la vanguardia que marcaba la dirección de la historia. Estas diferencias serían de clase, sexo, raza, etnia, edad, religión, cultura, región, ciudad, lengua, capital educativo, cultural o simbólico, distancia respecto de los patrones de normalidad, de legalidad, etc., y, obviamente, también articulan relaciones desiguales. Y otro tanto ocurre con las cuestiones ecológicas, claro ejemplo de exclusión de una naturaleza definida como algo a conquistar, así como de las generaciones futuras, que nunca

En el fondo, este programa posmoderno está cuestionando de raíz el pensamiento TINA popularizado por Margaret Thatcher (*There Is No Alternative*). En el mapa a reconstruir, los nuevos cartógrafos han de esmerarse para que aparezcan las alternativas. En los renovados mapas, la solidaridad se presenta como el núcleo de un pensamiento realmente alternativo. Si se entiende que determinadas afirmaciones no tienen más condición científica que la que se atribuyen a sí mismas en un círculo nada virtuoso, dejarán de hacer daño:

> En sus raíces más profundas, la crisis del Estado-providencia se basa menos en una crisis fiscal largamente manipulada, que en la inculcación ideológica de la desaparición de los amigos y de su sustitución por un mar de cuerpos extraños, indiferentes en la mejor de las hipótesis, peligrosos en la peor[46].

La desaparición de los enemigos trae la carga silenciada de la desaparición también de sus contrarios. Se esfuman así los amigos, los contemporáneos, aquellas y aquellos con los que construimos la vida social, y se exonera a los actores de la modernidad de cualquier compromiso con los demás miembros de la comunidad. En la globalización, forma extrema de este proceso, el mundo se convierte en una enorme isla vacía, sin gente y sin responsabilidades comunes más allá de las que marque la ley estatal. Como en la utopía liberal, Robinson Crusoe sobrevive, aparentemente, sin necesidad de sociedad ni de política. Para la globalización, el planeta es una inmensa isla desierta o apenas poblada por *Viernes* dispuestos a regalar su fuerza de trabajo y a rendir sumisión al poderoso[47].

Sin embargo, para salir de la isla, incluso Robinson necesitaba representarse las nuevas coordenadas. Cuando el problema no es el conocimiento sino la forma de conocer, necesitamos construir la distancia, poner un espejo delante de nuestras reflexiones para que ellas mismas sean visibles y nos ayuden a responder a la pregunta ¿cómo sé que la imagen que me devuelve el espejo es la correcta?

disfrutarán de un contrato ecológico debido a la depredación de sus antecesores. Véase «Interview with Boaventura de Sousa Santos», dirigido por R. Dale y S. Robertson, en *Globalisation, Societies and Education*, 2(2), 2004 (disponible en http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/boainterview1.pdf).

46. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 286.

47. Quien consulte la novela original de Daniel Defoe encontrará que la supervivencia del joven burgués se debió a que pudo rescatar del barco del que naufragó todo aquello producido en la sociedad gracias a la división del trabajo, y cuyo uso le fue enseñado en el proceso de socialización. No entender el carácter social del célebre náufrago es caer en lo que Marx, en los *Grundrisse*, llamó *robinsonadas*, tan propias del pensamiento liberal.

6. *La crisis epistemológica del paradigma dominante*

Para Boaventura de Sousa Santos, el paradigma moderno está en crisis. Como se planteó, la crisis se verifica en dos ámbitos: el del conocimiento y el social. Si la crisis social puede entenderse en el mosaico que significa la suma de los movimientos sociales que cuestiona la validez del modelo vigente, la crisis en la arena del conocimiento está más oculta, pues opera trabada dentro de la propia forma que tenemos de entender la realidad. La fuerza de la modernidad estaba en buena medida en su simplificación. Como sostiene Toulmin (autor en gran consonancia con Santos):

> Podemos ordenar temporalmente (para «fines de cálculo») los contextos de nuestros problemas, pero, a la postre, para su resolución completa nos vemos obligados a poner estos cálculos de nuevo en su marco auténtico, más humano y más amplio, con todos sus rasgos y complejidades particulares.
>
> Si volvemos la vista a esos años intelectualmente tan complejos que median entre 1650 y 1950, con una postura de menor confianza pero de mayor modestia, descubriremos por qué los proyectos de modernidad resultaron tan convincentes. De todos sus encantos, no fue el menor el de la simplificación que, retrospectivamente considerada, fue una cosa bastante poco realista [...] «Para todo problema humano», dijo [Walter Lippmann], «hay una solución simple y clara, pero equivocada». Lo cual vale tanto para los problemas intelectuales como para los prácticos. La seducción de la alta modernidad estriba en su claridad abstracta y su sencillez teórica; pero estos dos rasgos no dejaron ver a los sucesores de Descartes las inevitables complejidades de la experiencia humana concreta[48].

La característica social novedosa de la segunda mitad del siglo XX, la *complejidad,* obligaba, pues, a reconsiderar el marco de la modernidad y su capacidad para dar cuenta de una realidad que no se deja aprehender con el marco de conocimiento heredado. La transición epistemológica marcada por ese *ruido cognitivo* hace necesario entender en primer lugar la enorme disonancia que hay en la actualidad entre las raíces sobre las cuales asentamos nuestra existencia (los fundamentos de nuestro pensamiento y nuestra práctica basada en él) y las expectativas con que encaramos el futuro. En segundo lugar, hay que sustraerse al juego de dicotomías y a su construcción de jerarquías importado por la ciencia de la tradición judeocristiana y que ha dejado de ser válido para explicar el mundo y su *ordenado desorden.* Como vimos, ni lo contrario del orden

48. S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad.* Barcelona: Península, 2001, p. 279. El subtítulo original, *La agenda oculta de la modernidad,* da mejor cuenta de la idea de Toulmin, asumida por Santos, de la derrota de la primera modernidad humanista (Montaigne, Erasmo, Shakespeare) a manos de la segunda modernidad racionalista (Descartes, Newton, Leibniz).

tiene que ser el desorden (existe el orden caótico) ni todo lo que no sea luz tiene que ser tinieblas (hay sombras, ángulos, reflejos y prismas), de la misma manera que tampoco el infierno es la negación del cielo (el proceso para la asunción de plausibles verdades absolutas no podría solventarse de manera estadística, sino que tendría que implicar a la humanidad de no quererse incurrir, una vez más, en homogeneizaciones contraproducentes para la idea de emancipación).

Frente a las afirmaciones de validez universal de la ciencia, propias del proyecto moderno, Santos afirma que todo conocimiento es, al tiempo que conocimiento científico natural, conocimiento científico social; que todo conocimiento es autoconocimiento; que todo conocimiento es local y total simultáneamente; y que todo conocimiento termina por transformarse en sentido común. En resumen, está afirmando, frente a la arrogancia de la ciencia con validez ahistórica y universal, que las condiciones sociales de la producción de conocimiento no pueden separarse del propio conocimiento:

> [...] la diversidad epistémica del mundo es potencialmente infinita, pues todos los conocimientos son contextuales. No hay conocimientos puros ni conocimientos completos; hay constelaciones de conocimientos. Consecuentemente, es cada vez más evidente que la reivindicación del carácter universal de la ciencia moderna es apenas una forma de particularismo, cuya particularidad consiste en tener poder para definir como particulares, locales, contextuales y situacionales todos los conocimientos que rivalicen con ella[49].

Esto tiene detrás el hecho de que la ciencia ha sido la forma privilegiada de conocimiento dentro de la acción estatal. Si el Estado opera produciendo *acumulación* económica, creando *hegemonía* (legitimidad) y articulando un marco donde la ciudadanía tenga *confianza* social, la ciencia opera como el factor esencial en todos ellos. Como fuerza económica al servicio del proceso de acumulación, la ciencia se ha transformado, como se ha señalado, en el principal factor productivo. Como discurso de la verdad, del bienestar y de la lealtad, es el puntal de las estrategias de hegemonía. Como recurso nacional que construye el referente de *ciudadanía*, es la palanca de credibilidad en las estrategias de confianza.

Este pensamiento ordenancista se ha articulado en Occidente, por la influencia religiosa, en forma de *dicotomías*, formas jerárquicas (monistas) que enmascaran su poder (son simétricas). Los pares con los que ha operado y aún opera la cultura occidental son fábricas de desigualdad, pues sólo uno de los dos elementos del par es positivo: cultura científica/cultura literaria; conocimiento científico/conocimiento tradicional; hom-

49. B. de S. Santos y M. P. Meneses, «Introdução: para ampliar o cânone da ciencia», en B. de S. Santos (ed.), *Semear Outras Soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2004, p. 46.

bre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/salvaje; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; derecha/izquierda; Occidente/Oriente; abstracto/concreto; cuerpo/espíritu; ideal/real; saber tradicional/saber moderno; local/global. En definitiva, estamos ante la separación cartesiana que divide al mundo entre el «sujeto que sabe y el objeto que va a ser estudiado»[50].

Detrás, como afirma Santos, no hay sino «un brutal sistema de dominación» que, junto con las categorías *Oriente*, *salvaje* y *naturaleza*, generan desigualdad y exclusión y que, por tanto, son contrarias al proyecto emancipador de la primera modernidad. Pero los efectos de la concepción moderna de la ciencia no se quedan en las probetas, las fórmulas, los ordenadores o los conceptos:

> [...] la idea de Newton sobre un mundo regido por leyes mecánicas y movido por una necesidad inscrita en esas leyes acaba por legitimar, a través de su apropiación en contextos sociales y políticos que van más allá del espacio restringido del laboratorio, la violencia sobre las sociedades «menos desarrolladas», al igual que sobre la naturaleza, ejercida en nombre de esa necesidad[51].

No se trata de renegar incondicionalmente de la ciencia moderna, sino de *alargar* a la ciencia en su cultura y su historia concretas. En *Caos y orden*, Antonio Escohotado resume el recorte de realidad cometido por la concreta hegemonía científica moderna occidental:

> Si el clérigo había prometido ortodoxia, el científico promete exactitud. Y para ello no sólo necesita reducir —como el geómetra griego— las condiciones de todo proceso. Necesita, además, una ajeneidad radical entre substancia pensante y substancia extensa [...] Es la misma cesura que hay entre el todopoderoso «Dueño» y sus «siervos», entre soberano y súbditos, entre unas leyes/fuerza y las masas sometidas por ellas [...] Canon de esa teología política, un principio universal de desanimación o inercia invitaba a prever con «rigurosa exactitud» el movimiento de lo corpóreo, sugiriendo a las sociedades que confiaran en una ciencia matemática como heredera razonable del culto religioso[52].

Aunque hubo atisbos durante el siglo XIX (por ejemplo, con Mandelbrott), habrá que esperar al siglo XX para que una nueva mirada que cuestione la linealidad entre en escena. Coincidiendo con otros autores, Santos asume que actualmente vivimos dentro de la *revolución* científica iniciada con Einstein y la mecánica cuántica. Esta crisis tendría carácter «irreversible» y terminará por colapsar el actual paradigma dominante. Pero no se trata de hacer análisis que invaliden todo el fruto de la modernidad. Al contrario, es la profundización del conocimiento permiti-

50. *Ibid.*, p. 29.
51. *Ibid.*, p. 49.
52. A. Escohotado, *Caos y orden*. Madrid: Espasa-Calpe, 1999, p. 30.

do por ese paradigma, el gran avance realizado en el conocimiento, el que permitiría ver la *fragilidad de los pilares* sobre los que se sostiene. Como venimos afirmando, no es sencillo escaparse de la modernidad.

Para Santos, la crisis del paradigma se asienta en cuatro condiciones: 1) las aportaciones de Einstein, quien rompe la idea de simultaneidad de acontecimientos distantes, que deja de ser *verificada* a ser simplemente *establecida*. Si varía el sistema de referencia, dos acontecimientos que eran simultáneos dejan de serlo en otro sistema. La mediciones son locales y no son válidas para ámbitos como la astrofísica; 2) los descubrimientos de Heisenberg y Bohr, quienes establecen que no puede medirse un objeto sin interferir en él. El observador, considerado como neutral, queda desenmascarado como coautor de la realidad que observa. Como ya ocurriera en el siglo XIX, la falta de determinación de los sucesos los convierte simplemente en probabilísticos[53]; 3) el teorema de la incompletud de Gödel, junto a los teoremas sobre la imposibilidad, que afirman que el rigor de las matemáticas, sobre el que se fundamenta la ciencia moderna, carece en última instancia de fundamento; 4) por último, la microfísica, la química y la biología, que han abierto nuevos horizontes en los últimos treinta años. Aquí, la obra de Ilya Prigogine es de principal relevancia. Su teoría de las estructuras disipativas y el principio de «orden a través de fluctuaciones» justifica teóricamente reacciones espontáneas que no se perciben en la fijación de las condiciones iniciales. La llamada *situación de bifurcación*, donde una mínima fluctuación de energía puede atraer a un estado nuevo de menor entropía (sea el último copo de nieve que provoca el alud o la última decisión gubernamental que genera la revuelta), es de una gran importancia teórica para las ciencias sociales[54].

La conclusión que resulta de esto lleva a una afirmación que ha generado no poca polémica dentro de la discusión acerca de la ciencia en

53. En las ciencias sociales esto ha sido de gran relevancia, tanto en los aspectos más obvios de la antropología, como en el desarrollo de la sociología cualitativa que asumía el efecto de la investigación sobre el investigado. En lo que respecta a la sustitución de la determinación por la estadística, esto se ve claro en los estudios demoscópicos actuales, sean políticos o de mercado. No se puede saber lo que va a hacer, comprar o votar una persona concreta, pero, en cambio, pueden trazarse tendencias para el conjunto de los habitantes de una ciudad, las personas de determinado tramo de renta o los grupos con unas carencias o pertenencias concretas.

54. Una de las tesis principales de Santos es que estamos, y de ahí el carácter de transición, en una bifurcación. De ahí que fenómenos triviales se colocan en escalas inmensas y dramáticas. Un cambio mínimo genera transformaciones imprevisibles caóticas. Según ese *transescalamiento*, niños de la calle que quieren dormir son asesinados por comerciantes que creen que su negocio se resiente por su presencia. Una decisión de un grupo económico genera una guerra al margen del derecho internacional. Una persona que se niega a dar limosna es asesinada por el mendigo que le reclamaba dinero. Niños que visten caras zapatillas son asesinados por otros niños para robarles el calzado. La proporcionalidad entre causas y efectos, heredada del mundo griego, comienza a saltar en pedazos.

la posmodernidad: «la irreversibilidad en los sistemas abiertos significa que éstos son productos de su historia»[55]. En otras palabras:

> En vez de eternidad, tenemos la historia; en vez de determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la autoorganización; en vez de reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente[56].

Todo esto forma parte de un paradigma más amplio que afecta a todas las ciencias, el paradigma de la *autoorganización*, donde los agentes externos a la realidad estudiada (sea una célula, un partido político o una comunidad) encuentran dentro de sí mismos las razones de su comportamiento y las pautas de su organización. En la línea del pensamiento reflexivo, el *conocimiento acerca del conocimiento de las cosas* pasaría ahora igualmente a ser una reclamación de los investigadores, pues el anterior abandono de la filosofía habría dejado postrada a la ciencia y con dificultades para construir su sentido. Por eso, sostiene Santos, hay ahora tanto interés en la filosofía de la ciencia, incorporada a la reflexión epistemológica.

La nueva ciencia cuestiona el concepto de ley y su asociado de causalidad (las leyes, principalmente, definen causalidades), pues dejarían de tener validez absoluta para pasar a entenderse como probabilísticas, aproximativas y provisionales (el falsacionismo popperiano). El concepto de ley se funda en que los fenómenos observados permiten esa observación independientemente de algunas condiciones. La sensibilidad de lo observado respecto de las condiciones iniciales se fija y absolutiza (se

55. Si la ciencia es atemporal o histórica generó una amplia polémica en Portugal, atizada por el trabajo de A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales* [1997]. Barcelona: Paidós, 1999. Este trabajo se popularizó por la añagaza previa de publicar artículos poblados de inconsistencias bien escondidas en lenguaje típicamente posmoderno en revistas especializadas en este discurso. Su intención manifestada era dar respuesta a ciertos filósofos posmodernos (Baudrillard, Virilio, Lacan, Guattari, Kristeva) que, supuestamente, abusaban del lenguaje de la física. Sokal escribió un artículo, «Transgressing the Boundaries: A New Hermeneutics in Quantum Theory», donde enmascaraba errores utilizando el lenguaje de la física mezclado con conceptos manidos de la posmodernidad. El artículo sería publicado en la revista *Social Text*. Posteriormente escribiría «Transgressing the Boundaries: An Epilog», donde se reconocía la burla. La polémica llegó a Portugal, pues Santos fue uno de los autores citados por Sokal, si bien más tarde matizaría su crítica y reconocería la seriedad de la posmodernidad de Santos diferenciándola del *posmodernismo* de otros autores, y en ese momento, al igual que ocurriera en los Estados Unidos, Portugal atravesaba una discusión política acerca del futuro de la universidad y del reparto de fondos para las diferentes áreas y escuelas. Esta polémica pasó prácticamente desapercibida en España. Una respuesta a esta polémica para el caso portugués, en el libro editado por Santos *Conhecimento prudemte para uma vida decente*, cit.

56. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 77.

marca de una vez como un valor fijo repetido) despreciándose el hecho de que esas condiciones iniciales generan posteriores variaciones impredecibles desde una lógica lineal: el aleteo de la mariposa que, más allá de definirse inicialmente con unas proporciones fijas imperceptibles, produce el maremoto a miles de kilómetros de distancia; el igual copo de nieve que, por acumulación, provoca el alud; la variación mínima de la oscilación de un péndulo que termina por crear una trayectoria radicalmente diferente; el aumento proporcionalmente moderado de un impuesto que desata un comportamiento rupturista.

Las múltiples interrelaciones invalidan la idea de linealidad. En la biología, donde las interacciones son más visibles, la ley es sustituida por nociones de sistema, estructura, modelo y proceso. El concepto de causalidad es funcional en una ciencia *arrogante* pensada para la intervención y que «mide su éxito» en virtud de esa intervención. Pero la causalidad sólo es una de las formas del determinismo. El *causalismo* va perdiendo terreno a favor del *finalismo* (el cómo de nuestra actividad ligado al para qué). Una interrogación científica que implica la corresponsabilidad social del investigador.

Santos comparte la petición de terminar con la conversión de la naturaleza en autómata, en un «interlocutor terriblemente estúpido» (en expresión de Prigogine), en un monólogo que muestra la prepotencia del científico[57]. La construcción ajena de la naturaleza, tan presente en los inicios del siglo XXI, tiene detrás este uso espurio de la ciencia:

> El rigor científico, en tanto que fundado en el rigor matemático, es un rigor que cuantifica y que, al cuantificar, descualifica, un rigor que, al objetivar los fenómenos, objetualiza y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. Es, en suma y finalmente, una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza. De esta forma, el conocimiento gana en rigor lo que pierde en riqueza y la resonancia de los éxitos de la intervención tecnológica esconde los límites de nuestra comprensión del mundo y reprime la pregunta sobre el valor humano de un afán científico así concebido[58].

La separación entre objeto y sujeto no es sino una frontera cualitativa cuyos efectos perversos se dejan ver en la irresponsabilidad respecto de los efectos de la investigación. Como se ha señalado, los científicos se convierten en *héroes* abandonados a la inmensa irresponsabilidad del uso que sus investigaciones puede reportar (sea una catástrofe nu-

57. Al igual que la ley de *dios* había servido para someter a los indios, las leyes de la naturaleza iban a servir para someter a una naturaleza que todavía no se quejaba. Del mismo modo, las leyes del derecho estatal gozan del mismo estatus. Las leyes, como los dioses, sólo son interrogadas por sus supremos sacerdotes. La ley, como racionalización por excelencia, es un rasgo característico de la modernidad.

58. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 80.

clear, una mutación genética o un desastre ecológico). La parcelación que hay detrás de esta separación, una vez más el recorte de realidad que implica, muestra sus limitaciones.

Pero, sostiene Santos, no hay tristeza, pues así se abre la vía para buscar un paradigma que permita fundar mejor el optimismo gracias a una racionalidad más plural y alejada del weberiano desencantamiento del mundo, esa pérdida de *alma* que nos condena a temibles jaulas de hierro o a más amables —pero no menos jaulas— de goma. Comportamientos que ayer estaban motivados moralmente, hoy se sostienen sólo sobre la amenaza de la ley o la recompensa del dinero. La *colonización del mundo de vida* (Habermas) transforma al ser humano en ignorante de su propia emancipación. Sólo la explicación de la crisis del viejo paradigma brinda la posibilidad del paradigma emergente y, por tanto, de la sociedad alternativa. La razonabilidad de la crítica funciona como la lima que libra al preso de los barrotes del presidio. Presidio que sigue actuando en los otros dos grandes pilares de las sociedades occidentales junto a la modernidad, el capitalismo y el Estado nacional:

> [...] la lucha contra la modernidad nunca puede sustituir la lucha contra el capitalismo. Derrotar la modernidad no es lo mismo que derrotar el capitalismo y sin derrotar el capitalismo la derrota de la modernidad puede significar barbarie reaccionaria. Para mí, la lucha contra la modernidad es parte de una lucha contra el capitalismo y por eso hablo de las dos transiciones, una epistemológico-cultural y otra societal (social y política)[59].

7. *De la mano de Penélope: destejer la perplejidad, re-pensar la ciencia social*

En la cultura occidental las mujeres no viajan. Al contrario, su permanencia en el hogar es parte de la razón de la partida y la recompensa de la vuelta. La *Odisea*, el primer viaje de la aventura cultural nacida en Grecia, es un viaje de hombres. En esa tradición, Alicia, en su viaje al país de las maravillas, es una excepción. Quizá por eso Santos, convencido de que uno de los principales recortes de realidad que produjo la modernidad fue el que excluyó a las mujeres, escogió al personaje de Carroll para dar título a su trabajo *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*[60], uno de sus trabajos pioneros en el desmontaje de la ló-

59. B. de Sousa Santos, «Modernidad, auto-otridad, otro-otridad», cit. Recuérdese que este título es claramente irónico respecto del faccionalismo académico que construye particularizaciones absurdas y que, en definitiva, como en el mismo texto señala, sólo sirve para «ampliar egos y vender libros».

60. B. de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad.* Bogotá: Siglo del Hombre-Uniandes, 1998. El papel que la modernidad ha concedido a las mujeres ha sido muy pobre, incluyendo la teoría crítica. De ahí que el mayor

gica paralizadora de la modernidad. Como venimos insistiendo, la labor de destejer los presupuestos epistemológicos de la modernidad es una tarea obligatoria en la construcción de una posmodernidad crítica. Destejer poniendo en cuestión el patrón con el que se confeccionó la prenda.

Como se plantea en la *Crítica de la razón indolente*, la construcción del posmodernismo de oposición pasa, como primera estación, por poner en cuestión una razón *indolente o perezosa* que desiste de recurrir al pensamiento crítico aplastada por el peso de la fatalidad. Cuando la razón no entiende bien la experiencia (por defecto, al considerarla un destino necesario, o, por exceso, al ser displicente con ella) la está desperdiciando. Siguiendo a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Santos propone buscar en los lugares incompletos de la modernidad la luz epistemológica y la fuerza práctica. Si la razón moderna ha contaminado nuestro modo de ver, sólo allí donde funcionen *pequeñas aldeas galas* (como en el cómic de *Astérix y Obélix*) libres de esa contaminación podremos encontrar mimbres para trenzar las alternativas. El conocimiento-emancipación va a ser el lugar privilegiado para la búsqueda[61].

La teoría se transforma, con la práctica, en sentido común (algo que le estaría vedado si se pretendiera construir a través de la misma teoría). El debate «*reflexión-acción-reflexión*» o «*acción-reflexión-acción*» se convierte aquí en un bucle donde ambas direcciones se superpondrían. En última instancia, el sentido lo otorga la praxis. Esta idea que rechaza constantemente las dicotomías conduce a la propuesta de Santos de un *universalismo negativo* (esto es, la asunción de la imposibilidad de completud cultural), que entiende que la única teoría general posible tiene que ocuparse de la imposibilidad de construir teorías generales. El universalismo que se puede construir es aquel que se levanta con todo lo que tiene validez al margen de su contexto (no con un modelo teórico dispuesto a *civilizar* a los que defina como salvajes, orientales o natura-

aporte para su análisis haya venido, como dice Santos, de la teoría feminista. La *Razón* está en el corazón del paradigma moderno y es masculina. La mujer, por el contrario, fue construida como *naturaleza*, algo ajeno al hombre —que era el que definía, como Adán, la especie— y que, por tanto, debía ser domesticado dada su condición de *recurso natural*.

61. Un ejemplo en la literatura responde al mismo procedimiento y quizás sirva para clarificarlo. En *El topo*, de John Le Carré, se narra el proceso que lleva a descubrir que el máximo responsable de los servicios secretos británico trabajaba para el enemigo. Una vez desenmascarado, el segundo volumen de la trilogía, *El honorable colegial*, explica el método para tratar de paliar el daño creado. ¿Cómo reconstruir los servicios de inteligencia? ¿Cómo ganar credibilidad ante otros servicios secretos? La propuesta de Smiley (el protagonista) comparte un aspecto esencial de lo que Santos va a llamar *sociología de las ausencias*: buscar en donde se haya desviado la mirada, pues seguramente allí hay algo de interés. Efectivamente, así ocurre en la novela. La última entrega, *La gente de Smiley*, narra la lucha definitiva entre los *conocimientos rivales*, en un final lleno de melancolía, pues el paradigma triunfante cae en la *eficiencia,* alzándose con el triunfo solamente porque utiliza recursos del paradigma al que quiere derrotar.

leza)[62]. La forma de conocimiento que ayudaría en esa dirección sería una *hermenéutica diatópica* (el prefijo *dia* en griego significa *a través*), es decir, una manera de conocer a través de los *tópoi*, de los diferentes lugares comunes que comparten las diferentes comunidades y culturas. Un conocimiento producido de manera colectiva, participativa, interactiva, intersubjetiva y reticular[63].

Es esta fragmentación, que le sitúa constantemente en lugares de frontera (espacios donde la emancipación y la regulación están siempre reinventándose), lo que le lleva a Santos a identificarse con la *furia creadora* de los lugares límite. Es común en la obra del profesor portugués el uso constante de neologismos y metáforas, especialmente en su intento de armar la posibilidad real de cuadrar el círculo: sobreponer a la fragmentación la hibridación; en otros términos, encuadrar las particularidades en *constelaciones* trenzadas en sus diferentes hilos, pero, al cabo, trenzadas. Una metáfora esencial, la del *cabotaje*, abunda en la necesidad de navegar prudentemente en las aguas de la transición de paradigmas. Para recorrer de fragmento en fragmento, nada mejor que recurrir a la técnica de cabotaje, ese arte pesquero que vive del mar sin abandonar la costa, navegando de cabo en cabo y vinculando su travesía a las condiciones reales de su entorno, a su capacidad sostenible de captura y a la necesidad de las poblaciones con las que comercia. Un arte de pesca que navega «fuera de los límites, mas en contacto íntimo con ellos», una forma artesanal que, al igual que la navegación entre paradigmas, se mueve entre los límites y se acerca zigzagueante hacia una meta que se renueva constantemente[64].

62. En el capítulo 3 de este libro se repasan algunos de estos conceptos de dominación.

63. Cada *tópos*, plantea Santos, es un argumento. De ahí que el éxito de la hermenéutica diatópica (la forma de conocer que reconoce a los otros) se base, además de en la *vigilancia epistemológica*, en la *vigilancia política* y la *vigilancia cultural*, que corresponderían a las «fuerzas, movimientos y organizaciones cosmopolitas». Véase «Por uma concepção multicultural de direitos humanos», en B. de S. Santos (ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente...*, cit.

64. Detrás de la metáfora del cabotaje está una vez más la *frontera*. La condición de frontera, un lugar donde es común el «uso muy selectivo e instrumental de las tradiciones» incorporadas por los pioneros y emigrantes, implica una serie de características: la invención de nuevas formas de sociabilidad (en la frontera, los habitantes tienen que asumir la responsabilidad social de todo lo que ocurre); el establecimiento de jerarquías débiles (el centro, que es el que otorga el reconocimiento, está muy lejos, lo que permite mucha innovación); pluralidad de poderes y órdenes jurídicos (múltiples fuentes de autoridad); fluidez de las relaciones sociales (es un lugar provisional); promiscuidad entre extraños e íntimos; mezcla de herencias e invenciones (reconocer en la diferencia las oportunidades para el enriquecimiento mutuo). La ausencia relativa de un centro en la frontera lleva, necesariamente, a la recurrente reinvención de los límites. El *cabotaje*, que nunca pierde de vista de dónde viene pero que marca su senda hacia su meta, así como la *hibridación*, forma de superar los límites atrayéndolos hacia una nueva conceptualización, son los dos elementos con los que construir una *subjetividad de frontera*, la que correspondería a la transición en pos del paradigma posmoderno crítico. Véase *Crítica de la razón indolente*, cit., pp. 396-406.

La tarea de reevaluar radicalmente la ciencia moderna y el derecho moderno, responsables del rapto de la emancipación, es planteada como la única forma de hacer posible una *utopía política* que tiene como antesala la *utopía intelectual*. Sólo con la utopía puede encontrarse la salida al paradigma moderno. Una *u-topía* que deja de ser un *no lugar*, para entenderse como un «realismo desesperado», la más pura concreción local en ausencia de principios generales. Frente al constante recorte de realidad de la ciencia, la respuesta que no cree víctimas sólo puede ser la que complejice, la que asuma que los diferentes individuos y grupos tienen una identidad propia junto a la pertenencia colectiva. Complejizar *complica* (dificulta) la respuesta política pero la hace democrática. Complejizar es la respuesta emancipadora en una sociedad compleja[65].

La constante *des-anudación* (*ana-lysis*) de los objetos estudiados terminó por separar la realidad de sus condiciones iniciales, expulsó lo accidental de las investigaciones y, por fin, llevó a confundir la parte estudiada con el todo. Es lo que Santos llama *razón metonímica* (figura retórica que designa una cosa con el nombre de otra porque guarda con ella algún tipo de relación[66]). Todo muy propio de un conocimiento que se basa en la formulación de leyes y que, por tanto, termina creando una estabilidad recurrente como presupuesto que pretende que «el pasado se repite en el futuro». De esta manera, el determinismo mecanicista que considera al mundo como una perfecta máquina ordenada y estable se convierte en «la hipótesis universal de la época moderna»[67].

Ni más ni menos, se trata ahora de *des-pensar* la ciencia y el derecho modernos como bases del pensamiento actual, estatuas que actúan de «guardianes de la mirada moderna» pero que tienen los pedestales de barro. La tarea de la posmodernidad de oposición está en construir una «nueva síntesis cultural» donde, y es importante consignarlo para evitar la melancolía, seguirán usándose muchas herramientas del pasado (son los aspectos subparadigmáticos, esto es, los que actúan durante la transición según el modelo del paradigma saliente). En la línea de transfor-

65. El príncipe de *La Cenicienta* tiene un zapato de cristal que quiere encajar en los pies de todas las mujeres que encuentra, sea cual fuere su horma. La hermanastra de Cenicienta, personaje trágico, decide cortarse el talón y los dedos para que le encaje el zapato. Ambos están simplificando, si bien sólo la «subsumida» hermanastra paga las consecuencias.

66. Quizá la sinécdoque, que específicamente designa una cosa con el nombre de otra transformando su significado, hubiera convenido más a la idea que se busca explicar.

67. Esta utopía tecnológica ha penetrado incluso en la cotidianidad. No se trata solamente de que se haya puesto en las máquinas la definición de, por ejemplo, la guerra nuclear (son los sistemas tecnológicos los que deciden la respuesta), sino que incluso en los modelos de belleza se recrea la máquina *inhumana*. Una de las principales campañas de la marca Dior para su fragancia *J'adore* a partir del año 2003 era una mujer bañada en oro que, mientras taponaba sus poros con el noble metal, negaba su posibilidad de sudar, menstruar, reproducir, en definitiva, negaba su condición humana.

maciones, también el Estado, la sociedad civil o el utopismo jurídico que proclama el *cambio tranquilo* deben ser igualmente *des-pensados*.

Las estatuas —las instituciones sociales— *han empezado a mirarse los pies y los encuentran de barro*. Así consideradas, es más fácil ver las frágiles muletas sobre las que se apoyan: una ciencia transformada en *tecnociencia*, es decir, en la fuerza productiva por excelencia del capitalismo; y un derecho propiedad del Estado y de los grupos que dominan al *Leviatán* y que transforman sus intereses particulares en supuestos intereses nacionales.

Pese a la tarea ciclópea que enfrenta, Santos se declara un *optimista trágico*. Ve horizontes de emancipación pero, al tiempo, reclama *prudencia* al no poderse garantizar que toda la acción que se desarrolle vaya en la dirección pretendida. La teoría crítica posmoderna sabe hacia dónde quiere ir, pero no tiene garantías de llegar al puerto deseado. No hay meta fatal; en la marcha de la historia no hay ningún *télos*. Por eso sólo puede elegir una teoría basada en una pluralidad de conocimientos y prácticas que, además, sea *científicamente edificante y socialmente responsable*, es decir, que asuma que las consecuencias de las acciones científicas tienden a ser menos científicas que las acciones en sí (no hay apenas elaboración científica sobre las consecuencias de la investigación nuclear, del uso de transgénicos, de los efectos del CO_2, etc.).

El *conocimiento prudente* es el que mantiene las consecuencias bajo control y sin perder de vista las acciones que las causan. Recuerda fuertemente a los *frenos de emergencia* de los que hablaba Benjamin frente a una historia que avanzaba de catástrofe en catástrofe. Esto no lleva a un comportamiento social pasivo o pacato. La prudencia no es incompatible con la intención de *colapsar* unas sociedades que no dan respuestas a las exigencias humanas. El exceso de problemas, al contrario, hará crecer a la sociedad. No se trata de una reedición del *cuanto peor mejor* que se propugna por parte de aquellos que sí creen que existe una dirección de la historia (y que lograrán supuestamente acelerarla rompiendo el orden social vigente), sino de una reflexión epistemológica que nace de la identificación *concreta* de carencias *concretas*, no de la definición de un paraíso perfilado y cerrado que vendrá de cualquier modo tarde o temprano. No hay drama, pues, sino todo lo contrario, afirma Santos, en formular problemas para los que aún no hay solución (frente a Marx, que planteaba que cada sociedad sólo se plantea los problemas para los que tiene solución). Señalar las contradicciones es una forma de abrir caminos cerrados por cualquier recorte de realidad. Siguiendo a Bloch, no se trata de decir «nada», sino de decir «no», pues la negación así entendida invita a pensar vías alternativas.

Es aquí donde hay que entender el *optimismo trágico* que define Santos, alejado de estériles complacencias pero también del pesimismo del último Einstein. Es la misma actitud que habría que cumplir en la lucha social:

> [...] optimismo trágico porque suma, a una aguda conciencia de las dificultades y de los límites de la lucha por formas de emancipación que no sean fácilmente cooptables por la regulación social dominante, una inquebrantable confianza en la capacidad humana para superar dificultades y crear horizontes potencialmente infinitos dentro de los límites asumidos como insuperables[68].

Aquí se sitúa Santos en la senda de otro gran heterodoxo, Albert Otto Hirschman (1915), comprometido a traspasar siempre las fronteras del pensamiento, haciendo suya la frase de William Blake en *Matrimonio del cielo y el infierno*: «Sólo sabemos qué es suficiente cuando sabemos cuánto es bastante». Grandes traspasadores de fronteras que, con Hölderlin, donde ven el peligro, ven también la posibilidad de que germine la solución. Ambos, igualmente, incorporan al Sur en su contribución vital y científica (ambos en América Latina, si bien Santos ha añadido a África en su biografía).

Una parte de la biografía intelectual de Santos le conduce a la tragedia (la razón moderna, su Europa natal, su labor docente en Wisconsin, la tradición occidental imperial en la que se socializó), mientras otra parte le conduce al optimismo (los signos de la posmodernidad emergente, la condición semiperiférica de Portugal, su herencia familiar en Brasil, su participación en el Foro Social Mundial). De ahí que parte de su apuesta epistemológica incluya una perspectiva «curiosa, lúdica y desestabilizadora», conformando una ciencia social irreverente con una realidad que no presenta un palmarés muy glorioso o que, cuando menos, al lado del historial de logros tiene una abultada lista de fracasos.

La tarea, en definitiva, no es nada sencilla. Por un lado, el viejo paradigma de la modernidad, empeñado en reproducirse con todos sus recursos políticos, jurídicos y epistemológicos. Junto a él, la renuencia a aceptarse que pueda existir algo diferente a la modernidad. Por otro, un horizonte que se aproxima muy despacio armando de razones al inmovilismo social e intelectual. Por esto, una señal característica del momento actual está en que sabemos mejor lo que no queremos que lo que queremos. Somos, en esta posmodernidad, pura *inquietud* ante un futuro que genera grandes desconfianzas, del que se anhela poco, al que se *espera sin esperanza*. El Sur, como el lugar donde tiene lugar el sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista, y la oferta de emancipación que ha construido son la compensación a tanta bruma. Ahí entenderemos que no hay futuro, sino *futuros*, y que éstos no se arman desde la teoría sino que se construyen desde la práctica.

68. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 259.

8. *Sociología sobre la frontera: la construcción desde el Sur*

Si la parte trágica del pensamiento de Santos tiene que ver con la falta de certezas emancipadoras, su optimismo se nutre de la señalada vinculación de teoría y praxis. En la base de su pensamiento se encuentra ese tránsito entre la acción y la reflexión ejemplificado en los proyectos científicos que lleva a cabo, desde su primera incursión en una favela hasta el proyecto *reinventar la emancipación*. Ya se ha apuntado la complejidad del hundimiento de la URSS, que se venía gestando desde finales de los años sesenta, cuando empezó a perder la carrera económica que habría de llevar al coloso soviético al colapso durante los ochenta y a su disolución en 1991. También los que no creyeron, pese a los innegables avances sociales, que la URSS fuera el modelo ideal, estuvieron de cualquier manera encadenados a su realidad hasta su hundimiento. Al desaparecer la Unión Soviética, se terminaron muchos patrones políticos fijos y el pensamiento emancipador pudo empezar, libre de esas ataduras, a situarse en terreno de nadie y terreno de muchos. Los paradigmas sociales esclerotizados dejaron su lugar a un pensamiento mixto, de frontera, donde los *caballos* de una teoría más libre permiten *cruzar el río* que separa los *territorios soberanos*.

El lugar ideal para repensar las tradiciones emancipatorias es aquel que pueda ligar esa trayectoria emancipatoria proveniente del Norte —pura Ilustración— con la experiencia renovada proveniente del Sur —reacción al colonialismo, al imperialismo, a la guerra y al neoliberalismo—. Desde Europa, son los países semiperiféricos como España o Portugal, como se señaló al comienzo, los situados en un lugar especial para repensar esa tradición. Con un pie en el continente latinoamericano y en África, tienen edificado el puente que les brinda mayores posibilidades de conseguirlo. Portugal ha alimentado más esa ventaja, pues olvidó de manera más contundente su condición colonial a través de la *revolución* que puso fin a su dictadura (en España, con las determinantes simbólicas que eso implica, el dictador murió en la cama). En los ámbitos del Sur, son los países con procesos tempranos de industrialización los que devuelven el reflejo desde el otro lado del Atlántico o África.

Boaventura de Sousa Santos, portugués y por tanto, pese a su condición semiperiférica, europeo, sitúa el inicio de su reflexión crítica en su estancia de investigación en una favela de Río de Janeiro. Durante un semestre, en 1970, vivió en Jacarezinho, donde completó su trabajo de tesis doctoral para la Universidad de Yale (leída en 1973). De la importancia de ese contraste explica él mismo:

> En esa ocasión conocí a personas maravillosas que además de la supervivencia demostraban una enorme sabiduría de vida y consciencia del mundo. Percibí que me enseñaban más que mis profesores americanos[69].

69. «Em busca da cidadania global», entrevista con Immaculada López, en http://www.

En las favelas había un conocimiento jurídico popular muy rico, tan importante para las clases populares como ignorado por el Estado. Reconocer ese derecho era un problema tanto jurídico de reconocimiento como epistemológico acerca de la validez de un conocimiento jurídico hegemónico que calificaba como *no derecho o ignorancia del derecho* lo que era válido para mucha gente. De ahí saldría su idea del *pluralismo jurídico* en las sociedades contemporáneas.

Este nuevo tipo de derecho iba más allá de los derechos de ciudadanía popularizados teóricamente por Marshall. El reconocimiento de las otras identidades, algo ausente en las tesis del autor de *Ciudadanía y clase social*, tiene en la obra de Santos gran importancia: «tenemos derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza y derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza»[70]. Esto implica la indivisibilidad de los derechos (uno de los errores proverbiales del planteamiento por etapas de la construcción de la ciudadanía de Marshall), de manera que los derechos sociales y económicos no pueden entenderse al margen de los políticos y civiles, y éstos, a su vez, deben conjugarse con los derechos de identidad[71].

Bien podemos aventurar que en esa experiencia de conocimiento en las favelas de Río también apareció otro de los elementos centrales de su pensamiento: la disociación entre las expectativas y las esperanzas, proveniente de quien experimentó directamente que, pese al discurso hegemónico, las favelas ni eran un nido de bandidos ni era un lugar romántico para emular, sino «una sociedad en donde las personas en situación de extrema pobreza procuraban construir una vida digna».

Toda la biografía intelectual de Santos combina Norte y Sur de manera constante. Estudios de Derecho en Coimbra, Filosofía en Berlín y, tras un breve regreso a Portugal, viaje a Estados Unidos en 1969, donde se inclina por la Sociología del derecho, realizando posteriormente, como acaba de señalarse, estudios de doctorado en Yale. Brasil, donde realizará su primer estudio de campo, era el país donde habían emigrado sus abuelos, lo que permitía (junto a la facilidad de la lengua) un acercamiento más directo. Su estancia en Estados Unidos coincide con las grandes movilizaciones contra la guerra de Vietnam. Estados Unidos, «el vientre del mostruo», en expresión de Martí que gusta de repetir, supone la quintaesencia del Norte desde donde mirar periferias y semiperife-

dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_e.html. Un relato autobiográfico puede consultarse en B. de S. Santos, «Relationship among Perceptions that We Call Identity: Doing Research in Rios's Squatter Settlements», en *Toward a New Common Sense*, cit., pp. 125-249.

70. Véase B. de S. Santos, «Por uma concepção multicultural de direitos humanos», cit., p. 352.

71. Para la indivisibilidad de los derechos, véase Chr. Courtis y V. Abramovich, *Los derechos sociales como derechos exigibles*. Madrid: Trotta, [2]2004.

rias. De la misma manera, en Brasil va a conocer la oposición a la dictadura. Es la condición de clandestinidad en el país sudamericano la que le obligó a inventar el nombre de la favela estudiada para evitar posibles represalias. Para imposibilitar el reconocimiento de la favela, tituló su libro *Direito de Pasargada*, inspirándose en un poema de Manuel Bandeira para rebautizar la paupérrima barriada. Ese ejercicio de redenominación terminará por ser un aspecto crucial de su propuesta epistemológica y práctica[72].

La estancia en Berlín oriental le vacunó del socialismo realmente existente (en su experiencia está incluso la ayuda a estudiantes del Este que querían escapar del país). La sobreexposición al marxismo propia de esos regímenes le alejó de la reverencia ideológica y científica característica de esa época. Posteriormente, el marxismo que viviría en Portugal estaba más ligado a las guerras de emancipación de Mozambique que al ortodoxo Partido Comunista Portugués. El ambiente que desembocaría en la Revolución de los claveles de 1974 le sirvió para nutrirse de una reflexión teórica más rica a través de otras organizaciones que sembraron el pensamiento de izquierda con discursos libertarios[73].

En su última etapa, las principales líneas de pensamiento de Santos proceden del proyecto *La reinvención de la emancipación social*, donde se articula una *teoría práctica* fuera de los centros hegemónicos de creación de la ciencia social, con una fuerte interacción de culturas y conocimientos, y en lugares donde existe una praxis movimentista alternativa (esto es, en países de la periferia y la semiperiferia). Estos espacios, irrelevantes para el mundo occidental y sus medios de comunicación parcializadores, son clave en la investigación sobre la emancipación que plantea Santos[74].

72. Los trabajos sobre su experiencia en las favelas fueron publicados inicialmente en B. de S. Santos, «Law against Law: legal Reasoning in Pasagarda Law». Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1974, y en «The Law of the Opressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada», *Law and Society Review*, 12, pp. 5-125. Fue incluido como capítulo 4 en *Toward a New Common Sense*, cit.

73. La disputa en el campo de la izquierda entre reformismo y revolución ha ocultado el otro gran pilar, rebeldía (el amplio abanico del pensamiento libertario), derrotado constantemente en su devenir (Bakunin frente a Marx; Rosa Luxemburgo frente a Lenin; Trotsky frente a Stalin) y que apenas entró a finales del siglo XX en la agenda política occidental cuando el zapatismo mexicano emergió en 1994. Puede ahondarse en esta idea en J. C. Monedero, *La trampa de la gobernanza. Nuevas formas de participación política*. México: Cámara de Diputados, 2003.

74. Hay dos aspectos que, pese a su importancia y relación tanto con la *indolencia de la razón* como con las nuevas formas de exclusión y desigualdad que llama *fascismo social*, no reciben una gran atención en la obra de Santos: los medios de comunicación y la guerra. Su tratamiento de la *esfera pública* como un campo de interacción y deliberación a través de la retórica y las reglas procedimentales está más cerca de las concepciones habermasianas que del hecho concreto de la transformación de los medios en empresas de comunicación que han dejado muy atrás aquella calificación como de *cuarto poder* que con-

Uno de los aspectos más relevantes de este proyecto es lo que incorpora de *trayectoria epistemológica invertida*, en tanto en cuanto la investigación práctica va construyendo la reflexión científica. Ésta, previamente, apenas se habría encargado de postular algunas hipótesis generales. El fin —ayudar al florecimiento de un pluralismo teórico y metodológico— exige a la ciencia la adaptación a la pluralidad de conocimientos que acompañan a las resistencias concretas incorporadas en este vasto estudio sobre la reinvención de la emancipación[75].

La fragmentación de la sociedad obliga a pensar obviamente la idea de fragmentación, pero la voluntad de construir la emancipación lleva directamente a preguntarse también por la agregación de los fragmentos. Las dificultades para armar proyectos colectivos enfrenta problemas prácticos y teóricos. En ambos casos, la solución pasa por confrontar la dificultad sembrada por el pensamiento burgués para armar teorías de la unión que permitan la creación de *constelaciones*. Para evitar esa fragmentación que invita a la diáspora de la emancipación, Santos propone tres lugares que privilegian la creación de esas nuevas constelaciones, tres espacios reales y simbólicos donde facilitar la agregación: la *frontera* (un lugar carente de otro determinismo que no sea la ausencia de determinismos); el *barroco* (una propuesta de afirmación artística caracterizada por la expresión exagerada y, por tanto, subversiva que rompe con los moldes de lo establecido a través de la desproporción, la risa y la irreverencia); y el *Sur* (un sufrimiento contestado, una forma de rebelarse contra el imperio, de enarbolar la bandera del sufrimiento humano y de mostrar la continuidad entre la víctima y el verdugo —la pérdida de humanidad que acompaña a la tarea imperial y colonialista—, de

trolaba los tres definidos por Montesquieu. Respecto de la guerra, el cambio cualitativo abierto por la doctrina de la *guerra preventiva* lanzada por G. W. Bush después del 11 de septiembre, con la consiguiente invasión de Afganistán e Irak (así como, al calor de estos conflictos, la crisis chechena o el recrudecimiento del genocidio de Israel sobre Palestina) merece una reflexión particular dentro de la crítica de la razón indolente.

75. El proyecto está dividido en siete libros colectivos que quieren cubrir un amplio espectro de las luchas posibles por otro mundo: las experiencias de democracia participativa (*Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*); economía social y alternativas de producción no capitalista (*Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*); luchas por el reconocimiento del derecho a la diferencia de indígenas, mujeres, homosexuales o por derechos humanos multiculturales (*Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*); biodiversidad y conocimientos prácticos alternativos (*Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*); los nuevos conflictos entre capital y trabajo y las nuevas formas de solidaridad obrera internacional (*Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operario*); la voz propia de los activistas y dirigentes de los movimientos sociales (*As vozes do mundo*); y la reflexión global sobre el proyecto y sus resultados, obra singular de Santos (*Reinventar a emancipação social*). De la edición de todos los volúmenes se encarga Civilização Brasileira, de Río de Janeiro. La editorial mexicana Fondo de Cultura Económica se encarga de la edición española de estros trabajos.

manera que ayude a que este último sea también consciente de su papel ingrato[76].

Pero como científico social, a Santos no le basta con retratar las luchas sociales. A partir de ellas, trata de construir una teoría crítica posmoderna y de oposición. Pero conforme se acerca al puerto, surgen nuevos riesgos y el peligro de encallar en rocas semiocultas en el mar obliga a nuevos desafíos.

9. *Arrecifes en la playa de la teoría crítica posmoderna*

Señalamos anteriormente que la crítica al propio conocimiento a que obliga la reflexión crítica lleva a diferenciar entre dos tipos de conocimiento en el discurso de la modernidad: el que quería regular el caos y convertirlo en orden (conocimiento-regulación) y el que quería salir del colonialismo y alcanzar la solidaridad (conocimiento-emancipación). Para llegar al conocimiento-emancipación, explica Santos, es preciso superar tres barreras que, como arrecifes en la línea de costa, amenazan con mandar a pique la embarcación (en el capítulo 1 de este volumen se desarrolla con detenimiento esta idea).

La primera de ellas está en la superación del *monoculturalismo* y su sustitución por el *multiculturalismo.* El conocimiento-regulación condenó al silencio a muchos pueblos y gentes. Los valores universales autorizados por la razón impusieron, entre otras homogeneizaciones, una raza, un sexo y una clase. La ciencia occidental moderna operó lo que Santos llama *epistemicidio,* la muerte de formas alternativas de conocimiento, de carácter local, que fueron expulsadas con la fuerza de la eficiencia de ciencias *alienígenas* (venidas de fuera). Frente a las monoculturas, Santos propone *ecologías*, sumas de saberes que coexisten y que cuestionan esos modos de producción modernos por su carácter excluyente. Todas las culturas son relativas.

Las ecologías, por el contrario, son los modos alternativos que se extraen del silencio del pasado. Para sentar las bases que superen este primer obstáculo, Santos recurre a la que llama *sociología de las ausencias* (la investigación social que ayuda a entender las potencialidades de la experiencia no desarrolladas en el pasado), a la *teoría de la traducción* (que hace inteligibles entre sí las diferentes luchas) y a la *hermenéutica diatópica* (que ayuda al conocimiento a través del reconocimiento de las diferencias renunciando a cualquier saber preeminente).

76. La mentalidad barroca, sostiene Santos, es estructuralmente frágil, y de ahí que permita la transgresión. El barroco juega, por ejemplo, con la risa en las procesiones y asume la hipocresía de las indulgencias. Desde esa flaqueza estructural es desde donde se permite la ridiculización del poder. La condición excesiva del barroco abre paso a todas las desmesuras (también a la pérdida de todas las jerarquías) y, por tanto, deja abierta una puerta para debilitar al poder.

En segundo lugar, se trata de ir desde *la pericia heroica al conocimiento edificante.* El conocimiento no es válido al margen de las condiciones que lo hacen posible. Hay que aplicar el proceso que Santos llama *falsa equivalencia de escalas* que demuestre que las consecuencias técnicas (infrateorizadas) no están en la misma escala que las actuaciones técnicas (sobreteorizada). Defender la igualdad de estas escalas configura un enésimo recorte de realidad, otro desperdicio de la experiencia. Lo que ahora se precisa no son científicos heroicos abandonados a las consecuencias de sus descubrimientos (fruto de una fragmentación que sólo beneficia a la concepción mercantil de la ciencia). Frente a esto, se trata de asumir un *conocimiento prudente*, planteamiento humilde que pide al héroe de la modernidad tecnológica convertirse en un *Prometeo precavido* responsable permanente de sus actos.

En tercer lugar, habría que transitar de la *acción conformista a la acción rebelde.* El pensamiento moderno se quedó preso en el par estructura-acción y la consiguiente dicotomía determinismo-contingencia que terminaron, tal y como se ha señalado, ahogando la emancipación[77]. Sólo en el siglo XX, con la teoría de las catástrofes y el desarrollo de la complejidad, se rompería con ese conformismo (la pluralidad social no se deja explicar con esquemas lineales). Las estructuras, afirma Santos, son tan dinámicas como las acciones que consolidan. En la misma dirección, la determinación de los procesos marcados por las estructuras es relativa (de lo contrario, estaríamos de nuevo ante el hurto de la experiencia que acompaña a la modernidad). Para la teoría crítica posmoderna, la dualidad no puede ser, por tanto, entre la determinación de las estructuras y la contingencia de los actores (ambas son determinación y contingencia igual que ambas son *pensadas* por los seres humanos). Frente a la impotencia de esas dualidades, Santos prefiere la dualidad *acción conformista* frente a *acción rebelde*, es decir, propone diferenciar entre aquellas acciones que contribuyen a la emancipación y las que la eluden, la impiden o retrasan. Así, permite una diferenciación dentro de las ciencias sociales más adecuada para construir un pensamiento crítico[78].

77. Es curioso ver en el Renacimiento, antes del desvarío productivista de la modernidad y de la racionalización del humanismo, cómo Maquiavelo vio esto con claridad al señalar que en la acción social deben coincidir *fortuna* (las estructuras), *virtud* (los actores) y *necesidad* (la consciencia de los sujetos de aquello que desean o no desean). Véase especialmente el capítulo XXVI de *El príncipe.* Esta mayor libertad del primer humanismo es una reflexión repetida de Toulmin que coincide con la obra de Santos. Véase S. Toulmin, *Cosmópolis*, cit., especialmente pp. 79-132.

78. Aquí se encuentran igualmente Dussel y el último Norbert Lechner (1939-2004), quien prefería una estrategia «orientada por problemas prácticos» antes que una estrategia «orientada por problemas teóricos». Cf. N. Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política.* Santiago de Chile: LOM, 2002.

La construcción social de la rebeldía y de la *subjetividad* inconformista genera para Santos tres grandes desafíos[79]. En primer lugar, enfrentar *la discrepancia entre las experiencias y las expectativas* (apuntada en la discrepancia entre *raíces y opciones*). En la modernidad, ambas construcciones ya no coinciden. El liberalismo del siglo XVIII transformó la idea moderna de progreso en la idea de una continua e infinita repetición de la sociedad burguesa. El *progreso*, en el momento exultante del desarrollo burgués en pugna con el absolutismo, se entendía como el exceso de expectativas respecto de las experiencias (recuérdese que para la burguesía el pasado era mera oscuridad, jugando todas sus bazas en la idea de un futuro luminoso)[80].

Ahora, con el neoliberalismo, se invierten los términos. El grueso de las poblaciones del mundo esperan futuros con experiencias más mediocres que las ya vividas (piénsese en la remercantilización que amenaza los fundamentos de los Estados sociales). Esta inversión lleva también a la teoría crítica moderna a la defensa del *statu quo*. Mientras que el *reformismo* se torna imposible al palidecer la regulación nacional que operaba vía huelga y negociación colectiva, el nuevo *conservadurismo revolucionario* implica dejar de defender el *statu quo* para transformarlo de manera conservadora rompiendo anteriores acuerdos. Porque la revolución ya no es posible, el reformismo ya no es necesario. Las tesis de la reforma se tornan tesis sobre la gobernabilidad, que expulsa a las tinieblas la discusión sobre la *legitimidad*. El pensamiento hegemónico neoliberal prescinde de los consensos y para él ya no hay tabú alguno en el contrato social. Su gran victoria le lleva a la arrogancia de considerar, en formas más o menos extremas, la eliminación, en el fin de la historia, de todo adversario[81].

79. Hay un ánimo taxonímico en Santos constante, fruto del intento exhaustivo de teorizar la complejidad sin dejar fuera aspectos relevantes. Sin embargo, como toda clasificación, siempre deja abierta la interrogación acerca de las razones por las que son ésas y no otras las diferencias construidas (ternas, tetradivisiones, pentadivisiones, decálogos, etc.).

80. *Los viajes de Gulliver* (1726) de Swift son la última polémica entre los antiguos y los modernos, obra escrita por un nostálgico del mundo aristocrático que ve en gigantes y enanos los prototipos del mundo estamental que se va y del mundo meritocrático y burgués que emerge.

81. El gran enemigo del liberalismo durante el siglo XX, el comunismo, era un enemigo *tecnológico*. Al provenir también de la modernidad, su peligro era la posesión de armas atómicas, su desarrollo científico, su crecimiento económico. La lucha por la conquista del espacio fue ejemplar al respecto. En cambio, el nuevo enemigo, la civilización árabe o la hispana en las teorías de Samuel Huntington, es arcaico, quiere frenar el progreso, quiere dar marcha atrás en la historia. Mientras una lectura era de confrontación, la otra ha aparecido cuando *el fin de la historia* ha ganado en el imaginario liberal. De Huntington puede consultarse *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós, 1997, y *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense*. Barcelona: Paidós, 2004. Acerca del reformismo, véase en este volumen el último capítulo, «Reinventar la democracia». Ese planteamiento puede también ser asumido por sus potenciales opositores. En el Congreso de

El segundo gran desafío está en *la dicotomía consenso/resignación*. La hegemonía es la capacidad de las clases dominantes de presentar su dominación como algo de interés general. Como acaba de señalarse, hoy las clases dominantes han renunciado, desde su fortaleza, a crear consensos, de manera que lo que existe se acepta por la ciudadanía con resignación. La teoría crítica supo luchar contra el consenso. Sin embargo, ¿cómo se lucha contra la resignación? Cuando la resignación se desestabiliza surgen rupturas radicales no articuladas. ¿Pueden concebirse rupturas progresistas fuera de la idea de progreso? Desaparecen, pues, la determinación y la dirección de las transformaciones. El problema del *progreso* no es la mejora en sí (cosa que Santos acepta como meta), sino el *télos* que incorpora, así como la promesa de una mejora futura que carece de responsabilidad y que no está *preocupada* por sus consecuencias; una idea de progreso reducida a una actuación tecnológica automática sobre la que no cabría pronunciarse sino sólo asumirla pasivamente. Esa idea de progreso, vistos los efectos en el siglo XXI que amanece, encierra realmente más riesgos que bondades. El argumento moderno *optimista* que apunta al convencimiento de un desarrollo científico que solventará todos los problemas que hoy se denuncian y que no argumenta ni respecto de los plazos ni asume responsabilidad alguna respecto de las consecuencias que entrañaría la falsedad de esos análisis.

Por último, está el desafío de *la dicotomía espera/esperanza*. La era actual muestra enormes riesgos que minan la idea de progreso. Por eso regresan construcciones de tiempos cíclicos que niegan la optimista flecha del tiempo de la Ilustración. En la misma dirección está el florecimiento de escatologías milenaristas que más recuerdan al milenarismo medieval que al racionalismo moderno. Estamos, como se ha apuntado, ante una *espera sin esperanza*, pues «lo que viene —explica Santos— no es bueno y, además, no tiene alternativa»[82]. La teoría crítica secularizó la esperanza bíblica despojándola de divinidad, pues al defender la idea de *espera* estaba dejando abiertas las posibilidades de alternativas creíbles. Sin embargo, la utopía hoy es *realismo desesperado*, pura concreción local en ausencia de principios generales. Sólo a través de una teoría crítica que haga inteligibles entre sí las diferentes alternativas tiene posibilidad la utopía real (los *futuribles realistas* en expresión de Toulmin) de abrirse paso.

Surge aquí el núcleo de la propuesta posmoderna de oposición de Santos. Pero se abren nuevos interrogantes. Como señala João Maria

los Verdes alemanes en octubre de 2004, su secretario general, Joschka Fischer (también ministro de Asuntos Exteriores en el Gobierno de Schröder), planteó la necesidad al partido de asumir los recortes sociales para evitar que fuera la derecha quien llevara a cabo el desmantelamiento del Estado social. La hermanastra de Cenicienta mutilándose un pie para calzarse el zapato de cristal del príncipe caprichoso.

82. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 38.

André, el riesgo que contrae la ciencia posmoderna está en no proponer alternativas para los criterios epistemológicos de verdad y objetividad. En ese caso ¿cómo se legitima el conocimiento? Si se deja sin cerrar estas preguntas, se deja abierta la senda del relativismo[83]. Por tanto, la principal pregunta que debe responder una teoría posmoderna rigurosa y crítica es: ¿cómo encontrar el sentido de las prácticas sociales para armar un conocimiento lógico, referenciado y útil?

10. *Arqueología del silencio: escondidos presagios de democracia*

Parte de la pregunta anterior ya ha sido respondida. Si repasamos el argumentario de Santos, vemos que para él, como punto de partida, la realidad es una partera de dolor, si bien ese sufrimiento no otorga los instrumentos suficiente para hallar soluciones que lo palien. El hurto de la condición redentora del pasado y la representación de la realidad con imágenes imperiales (Oriente como alteridad, el salvaje como inferior y la naturaleza como la exterioridad) tampoco colaboran. La razón universal europea se ha sostenido sobre añagazas imperiales más o menos encubiertas: las Cruzadas, los *descubrimientos* de nuevos continentes, la modernización o, ahora, la globalización. Tiene como senderos de su gloria ni más ni menos que al Estado liberal, el colonialismo, la revolución industrial, el capitalismo y el imperialismo. La modernidad generó el modernismo artístico, pero también, como la *planta baja del edificio*, la modernización política y económica, planteada como el modelo universal a imponer en todo el globo. La tesis del *take-off* de Rostov, que prometía a los países en desarrollo un *despegue* similar al occidental siempre y cuando siguieran la senda de los países capitalistas centrales, está detrás de esta conceptualización que absolutizaba la idea de progreso y desarrollo[84].

Ante este panorama ensombrecido, Santos propone dos respuestas entrelazadas. Por un lado, una solución práctica: los proyectos de investigación con referente empírico, tales como *la reinvención de la emancipación social,* encaminados a concretar qué parte del presente tiene futuro. En segundo lugar, una renovación teórica que entienda que la

83. J. M. André, «Ciência e valores: o pluralismo axiológico da ciência e o seu valor epistémico», en B. de S. Santos (ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente,* cit.

84. En última instancia, la modernidad occidental ha sido una fuerza de penetración violenta a lo largo de toda su historia. Hablar de desarrollo obliga a usar necesariamente la categoría de subdesarrollo. La modernización es otra forma de jerarquizar al mundo. De ahí que, más allá del enmascaramiento que hay detrás de la tesis de Huntington del *choque de civilizaciones*, le resulte mucho más adecuada la adjetivación como *civilización de choque*. Véase F. Palacios, *La civilización de choque. Hegemonía occidental, modernización y Estado periférico*. Madrid: CEC, 1999.

experiencia es más amplia que la que ha reconocido Occidente tanto en el exterior como dentro de su seno. No se trata, para evitar su desperdicio, de reclamar más dosis de la misma modernidad que ha expulsado esas realidades. Al contrario, para evitarlo, lo que se reclama es otra ciencia social y otro modelo de racionalidad. Para superar los lastres eurocéntricos es menester una nueva teoría de la historia que ayude a aplicar la teoría tanto a la nueva realidad de la globalización como a la mutación de los Estados que acompaña al proceso globalizador. Como paso previo es obligatorio recuperar la capacidad de *espanto*, «una capacidad de espanto e indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde»[85]. Una capacidad de espanto que sean anticipadora de nuestra rabia. Un pasado que indigne y lance un mensaje nítido: lo que sucedió no debe volver a ocurrir. Los que se opusieron antaño marcan hoy la senda de la emancipación.

Todo eso conduce a la necesidad de desarrollar una *crítica a la modernidad* y a sus promesas incumplidas sin por ello echarse en brazos de una posmodernidad complaciente. El conocimiento como regulación y como emancipación está hoy superado en su interpretación moderna. Entre sus problemas está la totalización que permitió absolutizar el orden sobre el caos (despreciando su condición de orden alternativo), del mismo modo que su consideración del socialismo como ineludible, como un *télos* inevitable sobre la base del productivismo. Recordemos que la regulación, de la mano de la ciencia, buscó eliminar también el *caos* de la naturaleza. Todo lo que era enmarcado como tal estaba sujeto a la *regulación forzosa* (fuera una selva, una tribu o raza, una nueva ruta o las mujeres). Los que creaban conflicto con esa pretensión imperial eran adjetivados como *naturaleza caótica*, pura irracionalidad y, por tanto, obligados a una sujeción violenta meramente física o legitimada del Estado.

Para evitar este comportamiento que genera recortes de realidad, sufrimiento e inhumanidad tanto en quien lo sufre como en quien lo realiza, se plantea el esfuerzo de conocer para emancipar, y para ello se propone construir un pensamiento «alternativo de alternativas». Esta tarea genera a su vez las tres dificultades apuntadas, tres *arrecifes* camino de la playa: el paso del monoculturalismo al multiculturalismo; el paso de los conocimientos heroicos al conocimiento edificante; y el paso de la acción conformista a la acción rebelde.

Para el profesor de Coimbra, emancipar es reconsiderar el pasado y el futuro para rearmar el presente: para construir una *nueva teoría de la historia* que cuestione la reificación burguesa del pasado y su ampliación del futuro. En esa articulación teórica de la burguesía contra el pasado proliferaron muchas teorías de la separación (las que reclamaban la iden-

85. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 57.

tidad burguesa frente a los intentos homogeneizadores de la monarquía absoluta). La lucha contra el proletariado reafirmó esa dirección, convirtiéndose la lucha contra la unión de la clase obrera en un *leit motiv* del pensamiento y la praxis burguesa. De ahí que junto a la sobreteorización del fragmento, apenas se hayan producido teorías sobre la unión. En definitiva, la suma de fuerzas está subteorizada. El «Trabajadores del mundo, uníos» fue durante mucho tiempo el articulador de una propuesta de unión. La entrada en el siglo XXI vino de la mano de una nueva propuesta para concertar la unión, si bien esta vez desde la diferencia. «Otro mundo es posible» inauguró una forma distinta de emancipación, un reencuentro entre las raíces y las posibilidades.

Solventar el problema de la fragmentación nos lleva a re-ecuacionar las raíces y las opciones, pues la condición de transición de la época ha roto la equivalencia entre estos dos ámbitos. Esto se verifica en tres espacios de manera evidente: 1) la turbulencia de escalas (al estar en una época de bifurcación, no hay correspondencia entre las escalas, entre actos mínimos que generan consecuencias máximas. Las relaciones entre raíces y opciones es, por tanto, caótica); 2) la explosión de raíces y opciones, abiertas por las *promesas* de la globalización y cerradas por los localismos, también multiplicados, propios de la globalización. La confusión hace que el pensamiento hegemónico presente sus raíces (su reconstrucción del pasado) como opciones, vendiendo el *canon occidental* como el modelo universal de validez; 3) la trivialización de la ecuación entre raíces y opciones. Una vez desaparecidos la tensión y diferenciación entre las raíces (la referencia a la constelación social de donde se viene) y el proyecto de futuro construido, el porvenir se convierte en un presente repetido y eternizado. La historia que se recuerda, como ejemplifica el *revival* televisivo, cada vez está más cerca del presente.

¿Cómo obtener sentido —según preguntábamos al principio— de manera que la propuesta del posmodernismo de oposición no caiga en el relativismo? De acuerdo con la necesidad de acompañar con una teoría de los sentimientos el desarrollo cognitivo, en primer lugar hay que construir la indignación del presente mirando al pasado. Se trata de construir el *espanto* que permita que el dolor *duela*. Para ello, Santos reclama cuatro imágenes poderosas que interrogan al pasado y que se corresponden con cuatro niveles sociales: el epistemológico, el metodológico, el político y el jurídico (ver cuadro en página siguiente).

La *razón indolente*, responsable del desperdicio de la experiencia, debe ser, por tanto, cuestionada. Cuestionada en tanto en cuanto es *impotente* (asume que no se puede hacer nada para salir del modelo vigente); es *arrogante* (cree ser omnisciente y, en nombre de su libertad, renuncia a explicar sus errores o contradicciones); es *metonímica* (toma la parte por el todo, esto es, se considera la única forma de racionalidad y o bien desprecia a las demás o las usa sólo como materia prima); es *proléptica* (tiene una concepción lineal del devenir, de manera que imagina

RECONSTRUCCIÓN DEL EQUILIBRIO ENTRE LAS TEORÍAS DE LA SEPARACIÓN (BASADAS EN LAS *OPCIONES* DEL FUTURO) Y DE LA UNIÓN (BASADAS EN LAS *RAÍCES* DEL PASADO)

	Problemas generados en la modernidad. Entenderlos como problemas tiene un potencial de indignación e inconformismo frente al riesgo de eternización del presente	*Imágenes* desestabilizadoras que interpelan al pasado y que generan energía transformadora (tienen que ser ampliamente compartidas para que sean eficaces en la generación común de espanto e indignación)	*Orientaciones* hacia las que tiende el posmodernismo de oposición para lograr comunicación y complicidad entre el pasado y el futuro
Nivel epistemológico	Hegemonía del *monoculturalismo* occidental. La regulación social absorbió el ideal emancipatorio y neutralizó el pasado, donde está la razón anticipada de la rabia y del inconformismo	*Sufrimiento humano* Un sufrimiento que es social, no individual, que tiene su huella en el pasado y que debe generar indignación y, de ahí, voluntad de sacrificio	Asumir que hay varias formas de conocimiento. *Revalorizar el conocimiento-emancipación* (apostar por la solidaridad como forma de conocimiento y entender el caos como una dimensión de la solidaridad)
Nivel metodológico	Las teorías sociales actuales se asientan sobre el concepto de *globalización* que construye localismos globalizados y crea imperialismo cultural	*Epistemicidio* (el asesinato de otros conocimientos despreciados por el conocimiento hegemónico occidental)	Asumir la *hermenéutica diatópica* (el conocimiento que va a través de los *tópoi*), que hace consciente la incompletitud recíproca de las culturas
Nivel político	*Neofeudalismo* (exclusión y destitución) y *neotribalismo* (exacerbación de la diferencia)	*Apartheid global* (asociado a la guerra, las desigualdades y el colapso económico)	*Gobierno humano* (que facilita la comunicación entre divisiones sociales de todo tipo)
Nivel jurídico	*Propiedad privada y soberanía estatal* que gozan de monopolio jurídico y destruyen el ecosistema	*Parábola de la tragedia de los bienes comunes* (los costos de uso individual de bienes comunes son siempre menores que su beneficio, lo que lleva al agotamiento de los recursos)	*Patrimonio común de la humanidad* (campos que sólo pueden ser administrados internacionalmente en interés de la comunidad)

el proceso social como una flecha del tiempo que arrastra en su estela otras concepciones más complejas).

En su trabajo, Santos presta especial atención a los problemas que generan la razón metonímica y la razón proléptica (desarrolladas ambas en «Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias», trabajo recogido en este volumen).

La razon metonímica es aquella que reduce el todo a una parte a través de tres estrategias: 1) la secularización y laicización (reducción de la multiplicidad de mundos al mundo terreno existente y visible); 2) la reducción del tiempo múltiple al tiempo lineal del progreso y la revolución (despreciando tiempos cíclicos o tiempos que no asuman la idea de progreso); 3) la construcción de dicotomías que tienen detrás un brutal sistema de dominación que impide que las partes puedan pensarse por sí solas (y que condena a la parte débil de la dicotomía a subordinarse al elemento fuerte).

Como retóricamente la razón metonímica no puede garantizar fácilmente sus victorias, necesita acompañarse siempre de *cañoneras* reales o discursivas (en este caso, son los discursos fáusticos de Hobbes, Nietzsche, Schmitt o, más actualmente, Huntington)[86]. En su lucha por absorber cualesquiera otras formas de pensamiento o acción, la razón metonímica va a usar un factor muy poderoso, la *eficacia*, basada en la productividad propia del desarrollo tecnológico capitalista, y del desarrollo de la coerción legítima (que se caracteriza por castigar a todos aquellos que no la reconozcan como única legítimidad). Ambas, eficacia y coerción legítima, tienen la extraña virtud de reducir la contemporaneidad (los que no la comparten pasan a ser *anacrónicos*) y de despreciar las experiencias que no caben en el *todo* que le interesa. La conclusión, como planteaba Walter Benjamin, es que la sociedad moderna, rica en historia, se convierte en *pobre de experiencia*[87].

Si el presente se ha constreñido (la ciudadanía, a menudo situada al borde de lo que entiende que es un precipicio, carece de instrumentos para entender el vértigo que siente), hay que encontrar la solución en la dilatación del presente a través de la *sociología de las ausencias* (que es contrafáctica, que confronta el sentido común científico tradicional), de manera que se demuestre que lo que no existe está ausente porque no se

86. Apunta Santos que, al igual que Occidente se ha dotado de este tipo de discursos para imponer la razón metonímica, también ha producido discursos contrahegemónicos como los de Rousseau o Kelsen, partidarios de formas que primaban la palabra sobre la espada.

87. Los *universales evolutivos*, la explicación que presentó Parsons para incorporar el cambio social en su análisis funcionalista, insiste en los elementos estrictos de *eficacia* (sin reparar en otras consideraciones) que brindarían esos descubrimientos o formas de organización a las sociedades que los adoptaran (parentesco, burocracia, mercado, dinero, tecnología, religión, etc.). Véase T. Parsons, «Evolutionary Universals in Society», en *Sociological Theory and Modern Society*. New York: The Free Press, 1967.

le ha dejado existir. La modernidad ha sido especialista en silenciar alternativas, en producir *no existencia*, calificando a otras realidades emergentes como ignorantes, residuales, inferiores, locales e improductivas. Las *ecologías* que plantea Santos como alternativas a las dicotomías son una multiplicidad de relaciones no destructivas entre los diferentes agentes, que pueden ser halladas a través de ese ejercicio de inteligibilidad mutua que es la *teoría de la traducción*.

Estas ecologías, que actúan como brújulas reajustadas que indiquen la meta de una posmodernidad de oposición, se enfrentan al saber monista propio del paradigma moderno, construyendo las siguientes tesis y antítesis: 1) monocultura del saber (ciencia y alta cultura como canon) frente a ecología de saberes (no hay ignorancia ni saber en general, sino que todos saben e ignoran algo); 2) monocultura del tiempo lineal (progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización) frente a ecología de tiempos (comprender la contemporaneidad de los otros y no verlos como anacronías detenidas en el pasado); 3) lógica de la clasificación social (que define y jerarquiza construyendo desigualdades) frente a ecología de los reconocimientos; 4) lógica de la escala dominante (lo universal frente a lo particular y lo global frente a lo local) frente a ecología de las transescalas (lo local no globalizado, esto es, lo local que tiene entidad e identidad al margen de los mercados globales); 5) lógica productivista *vs.* ecología de la productividad (recuperación de sistemas alternativos de producción).

Por su parte, la *razón proléptica* también debe ser superada, ya que, al poseer una filosofía lineal del futuro, en nombre del progreso constante no repara en que los seres humanos sólo tienen una vida, de manera que termina ignorando la conveniencia de que los *paraísos* tengan esa temporalidad.

Frente a esto, Santos propone crear la *sociología de las emergencias*: una axiología de las alternativas posibles aquí y ahora (con el ejemplo emblemático del Foro Social Mundial). El fulcro con el que cuenta aquí es el *Noch nicht*, el *todavía no* de Ernst Bloch, una negación que dice No para decir Sí a algo diferente. El futuro, al construirlo desde el presente (no desde la teoría), ya no es infinito, si bien pasa a ser incierto al no estar definido de una vez para siempre. Esto permite ampliar simbólicamente los saberes, las prácticas y los agentes. Por eso, frente al *determinismo* moderno, postula Santos el *cuidado*, una exigencia prudente ante la multiplicidad de futuros posibles.

La sociología de las emergencias mira lo que hay como tendencia o posibilidad futura. Por eso dirige su vista a sitios concretos: a las experiencias de conocimientos; a las experiencias de desarrollo; a las experiencias de reconocimiento; a las experiencias de democracia; y a las experiencias de comunicación e información. Se trata de mirar en otros sitios al haberse asumido que «hay vida más allá de las dicotomías». La *arqueología*, la excavación en las ruinas, ayudará a deconstruir los residuos his-

tóricos. Aunque no bastará la deconstrucción. Es necesaria también la reconstrucción posterior de las posibilidades histórico-culturales propias de cada protesta, así como la correspondiente traducción entre saberes a través de una *hermenéutica diatópica* que, como se ha señalado, se basa en un *universalismo negativo* (la universalidad de la diversidad, donde las culturas auto-reflexivas son conscientes de su limitación).

La tarea de traducción es amplia y cabe entre saberes hegemónicos y no hegemónicos, así como entre las diferentes prácticas sociales y sus agentes. La teoría de la traducción se encarga de *agregar* lo que la modernidad ha desagregado, haciéndolo así funcional para la contrahegemonía sin necesidad de recurrir a un actor privilegiado o a una gran teoría. Por eso la sociología crítica opera sobre la frontera. Para realizar esa traducción, hay que acarrear la discusión hasta las *zonas de contacto*, esos lugares fronterizos que facilitan los encuentros. Serán los representantes de los movimientos sociales los que hagan la labor de fusión, de la misma manera que los que construyan los argumentos de la traducción serán aquellos intelectuales enraizados en las prácticas y saberes[88].

Descompuesta la brújula de la modernidad, sin mapas ni cartografías válidas, en medio de una tempestad, sólo puede orientarse el barco en donde se vea tierra firme o, al menos, donde haya indicios bien sólidos de que puede haber tierra firme. Un suelo robusto que permita sustentar la emancipación (no encarcelarla en nuevas regulaciones). Reconocer es, en términos generales, un ejercicio de moral práctica. Auscultando las ausencias se ejerce la solidaridad. Este mirar a donde otros no han mirado convierte al científico social en un arqueólogo *subversivo* (*sub vertere, la versión de abajo*): mira lo que hay sometido a la presión de la hegemonía, le da la vuelta y hace que lo oprimido, al respirar, cobre voz y exista.

Es cierto que, como en el cascabel del gato, faltan los agentes que vinculen su práctica social a los conocimientos, aquellos que porten «subjetividades que se rebelen contra prácticas sociales conformistas, rutinarias y repetitivas, y se dejen estimular por experiencias limiares, o sea, por formas de sociabilidad excéntricas o marginales»[89]. Para alcanzar esa conciencia hay que huir de formas simplificadas de subjetividad que no quieran ver las tensiones entre raíces y opciones, entre los referentes del pasado y los horizontes del porvenir. La transición afecta de manera peculiar a las nuevas generaciones, con más dificultades para orientar su comportamiento. La negación del futuro a las generaciones jóvenes las

88. La filosofía latinoamericana de la liberación se ha enfrentado a la pretensión hegemonizante occidental que pretendía otorgarse a sí misma la condición de única realidad universal. La filosofía de la liberación (Dussel), sobre la base de la idea de la alteridad (Lévinas), ha reclamado la liberación del oprimido y la incorporación del «otro» en la historia. Desde diferentes ángulos, Santos y Dussel desembocan en sitios cercanos. Véase E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, cit.

89. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 286.

obliga a convivir en el puro presente, sujetos, bien a la indolencia, bien a una lucidez que les ayudará a identificar la desesperanza del mañana, bien a una confusión en la subjetividad que les lleve a la parálisis. La *epistemología de la ceguera* propia de la modernidad transforma las estructuras sociales en cárceles y a los actores en impotentes espectadores de su pérdida de libertad[90]. «La epistemología de la visión, por el contrario, promoverá la construcción de una práctica social basada en la distinción entre la acción conformista y la acción rebelde», una forma de conocer que recuperará la emancipación robada. Y en esa pelea el Estado va a ser, todavía, un actor privilegiado.

11. *Reinventar el Estado: el camino hacia una globalización contrahegemónica*

En un mundo en proceso de globalización exigido por las necesidades de acumulación del sistema capitalista, impulsado por la voluntad política hegemónica a partir del auge del neoliberalismo en los años setenta, y posibilitado por el desarrollo tecnológico, ¿es posible construir una *globalización desde abajo*? ¿Tiene el Estado algún papel en esa globalización contrahegemónica? ¿O es cierto, como han planteado algunos autores, que la institución estatal apenas puede ejercer la labor supervisora de una sociedad fragmentada que se articula por una lógica propia y sólo es armonizable desde el mercado?

El Estado, tras más de dos décadas de hegemonía neoliberal, no ha desaparecido como postulaban algunos de sus más conspicuos detractores. Sí puede afirmarse que, en comparación con las formaciones estatales generalizadas en Occidente tras la Segunda Guerra Mundial —la fórmula Estado social y democrático de derecho—, muestra claras señales de *cansancio*. Ese cansancio, que afecta a las labores de hegemonía (las que consiguen obediencia) y de confianza (las que garantizan la reciprocidad en el comportamiento social) pero no así a las de acumulación (la que garantiza la tasa de beneficio), consigue paulatinamente que crezcan los desafectos con la política definida por ese Estado. El cansancio de ese tipo de Estado cansa al ciudadano obediente y abre escenarios inciertos[91].

Carl Schmitt, al igual que Jellinek, Weber o Heller, insistió en la condición de *contrato* de esa forma de organización política que quiere *es-*

90. Con su habitual originalidad, Žižek analiza las razones por las cuales la película *The Matrix*, de los hermanos Wachowski, satisface a unos jóvenes (y no tan jóvenes) que encuentran en el film una explicación suficiente de su sospecha acerca de la mentira-ocultación que encierran las sociedades actuales. Cf. S. Žižek, «The Matrix, o las dos caras de la perversión», en http://www.lainsignia.org/2000/octubre/cul_072.htm.

91. Sobre el agotamiento del Estado keynesiano de posguerra como resultado de la debilidad de la izquierda puede verse J. C. Monedero (ed.), *Cansancio del Leviatán. Problemas políticos en la mundialización*. Madrid: Trotta, 2003.

tar, *lo stato*, en expresión que recoge Maquiavelo de la correspondencia administrativa de su época para introducirla a través de *El príncipe* definitivamente en la reflexión politológica. Se trata de una organización política que, pese a nacer siempre a sangre y fuego, tiene ánimo de permanencia y estabilidad. Schmitt (quien combinó la lucidez analítica con la perversión práctica al militar en el nacional-socialismo y defender su causa) resumió esta idea diciendo: «El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado». La condición de garante de la paz (frente a la guerra exterior y la guerra civil) se señala como el elemento sustancial de la existencia estatal. Para el especialista en teoría del Estado Pier Paolo Portinaro:

> Los Estados son aparatos para conseguir obediencia o para persuadir a la obediencia. No sólo en la disciplina y en el «autodisciplinamiento de los afectos» [...] sino en el camino de la extorsión a la persuasión se cumple la racionalización y civilización del poder[92].

Tradicionalmente, afirma Santos en la misma dirección, el Estado capitalista moderno, una perfecta máquina de conseguir obediencia, ha tenido como función primordial mantener la cohesión social en sociedades atravesadas por la enorme contradicción de la desigualdad y de la exclusión. Le correspondería al Estado mantener esa desigualdad y exclusión dentro de unos límites funcionales para el sistema, esto es, que garanticen el máximo de acumulación posible sin romper el sistema. Pero, como ya planteara Marx, siendo la riqueza una producción social —basada en la división del trabajo—, tanto su reparto desigual como la expulsión de personas y colectivos del beneficio de la vida comunitaria rompe el cemento sobre el que se basa la sociedad. Si la riqueza construye sociedad, su desigual participación en ella la deshace. A lo que hay que añadir la condición *miope* (Galbraith) del capitalismo, así como su sujeción cíclica a contradicciones estructurales[93].

La definición tradicional de Weber (el Estado como aquel instituto político que reclama con éxito el monopolio de la violencia física legítima para el *cumplimiento de los órdenes*) no estaría tan alejada de la que aquí asume Santos, pues la diferencia entre la definición weberiana y la de Santos en realidad desaparece si adjetivamos los *órdenes* a los que se sirve (sean los del privilegio o los de la emancipación). El Estado, como máquina de obediencia, puede estar al servicio de metas sociales redistributivas o de refuerzo del privilegio, puede usarse para construir el socialismo o para dirigir guerras imperiales, puede comprometerse con las generaciones futuras o puede entregarse a una furia depredadora que agote los recursos. Es cierto que la definición de Weber, de validez intemporal, deja más desvaído el hecho, resaltado por Santos, de la con-

92. P. P. Portinaro, *Estado. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003, p. 86.
93. Los dos últimos capítulos de este libro se centran en la situación actual del Estado.

dición desigual y excluyente que ha acompañado históricamente al Estado. Pero en la propuesta weberiana queda más abierta la posibilidad —que luego va a reclamar Santos— de hacer del Estado un lugar de lucha en pos de posiciones emancipatorias.

La discusión acerca del Estado en el siglo XXI no puede ignorar el proceso de globalización. El Estado, aun siendo todavía cierto que es el principal actor político (lejos, como se ha apuntado, de los discursos acerca de una mítica desaparición del mismo), está mutando sus capacidades y sus funciones tanto hacia abajo (ámbito local) como hacia arriba (ámbito supranacional), viéndose imposibilitado para ejercer las tareas reformistas que le han caracterizado en el ámbito occidental desde los años treinta. Es igualmente cierto que los dos pilares del sistema mundial moderno se mantienen (la economía mundial y el sistema interestatal), aunque están surgiendo formas políticas supranacionales, unas capitalistas y otras anticapitalistas, que obligan a replantear todo un modelo que se basaba en la actuación en los Estados nacionales.

El lugar que le corresponde al Estado en el proceso de globalización debe incorporar la misma pluralidad que afecta al concepto de globalización. En otras palabras, si, como propone Santos, corresponde hablar de *globalizaciones* (hegemónica y contrahegemónica, financiera, de personas, de ideas, del crimen organizado, etc.), conviene también diferenciar entre *Estados*, especialmente si éstos se adscriben al centro, a la periferia o a la semiperiferia del sistema mundial. De lo contrario, como se veía al principio, el análisis de la globalización realizado desde el centro ahorma con su explicación las realidades sociales del resto del mundo, asfixiándolas en los límites estrechos de su definición.

En un autor de la semiperiferia como Santos, que asume una mirada del sistema mundial desde el Sur, no es extraño, pues, que se observe al Estado de manera diferente a la canónica de los países centrales. Mientras que en Occidente el Estado forma, hegemónicamente, parte de la solución, en el Sur el Estado, tal cual se ha conocido y se conoce, forma parte del problema. Si el mundo occidental se sacudió en la mitad del siglo XX el Estado definido por Marx y Engels en *El manifiesto comunista* (el Estado como el consejo de administración de la burguesía), en el resto del mundo (salvo en los países comunistas) esa definición ha seguido definiendo una parte sustancial de la realidad.

Repárese en que la historia del Estado no es sino la historia de la apropiación territorial, demográfica, social, jurídica y simbólica de ordenamientos preexistentes. Pero mientras que en Occidente fue la sociedad civil la que terminó creando al Estado, en América Latina, África y Asia fue el Estado el que construyó la sociedad civil (una organización piramidal en donde se sustituyó una dominación por otra). Con el agravante, desde el punto de vista de la emancipación, de que, con frecuencia, se trataba de Estados trazados por otros países en una estrategia geopolítica colonial o neocolonial. Recuerda Santos que en estos casos quedaron

fuera de la sociedad civil multitud de personas y realidades sociales: los indígenas, otras razas, las culturas locales, la pluralidad jurídica: «Una teoría política basada en una parcela tan diminuta del proceso histórico global sólo podía servir a las jerarquías imperialistas del sistema interestatal»[94]. Y como ocurre con otros conceptos que estarían reclamando un uso en plural (globalizaciones, democracias, justicias), el *Estado* no queda al margen de las particularidades que el lugar y la historia confieren. Sólo desde el recurrente esfuerzo homogeneizador occidental puede hablarse de una *teoría del Estado* que sirva *urbi et orbe*. Inevitablemente, por la homogeneización en la que incurre, vuelve a operar, incluso cuando pretende acciones benevolentes, de manera violenta[95].

Si en el ámbito europeo el Estado pasa del régimen patrimonial de los estamentos a la burocracia racional de los príncipes, esto es, se pasa de ordenamientos personales a ordenamientos territoriales, la dominación en el resto del mundo no desarrollado mantiene en buena medida, más o menos enmascarada, formas personales.

Como sostiene Santos, si bien el paradigma moderno de Estado presupone un único derecho, es una realidad la coexistencia tanto de otros sistemas jurídicos locales, infra-estatales y supranacionales, como de regímenes donde el derecho estatal, pese a estar consignado, no se aplica (el caso de la corrupción alcanza en el ámbito occidental tamaña relevancia que puede afirmarse que es el lubricante del sistema). De hecho, el ámbito supranacional —que hay que diferenciar del derecho internacional, regulado por otro tipo de normas— está articulado por actores tales como los Estados de otros países, agencias financieras internacionales, empresas multinacionales, firmas de calificación de riesgo, etc., que construyen *de facto* constantemente excepciones o particularidades a la norma general.

Dentro de la tradición marxista con la que dialoga Santos, el papel del Estado ha ocupado un lugar esencial, si bien las profundas transformaciones y, en algunos casos concretos, los procesos de descolonización de los años sesenta obligaron a incorporar reflexiones que no estaban incluidas en la discusión. Es el mismo Santos quien recuerda las palabras de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*, cuando afirmaba que «la originalidad del contexto colonial reside en que la base económica es también la superestructura [...]. Se es rico porque se es blanco y se es

94. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 197.

95. El caso de África sería emblemático y ha sido bien estudiado por Santos. Fuera de los elementos comunes del colonialismo europeo (que ha generado una similar inserción subordinada de la economía africana en la economía mundial) y de la independencia (con mayor participación nativa que en el caso de América Latina, dirigida por colonos), los Estados africanos no se dejan encuadrar en fórmulas abusivas como *Estado africano*. Véase B. de S. Santos, «O Estado heterogeneo e o pluralismo jurídico», en B. de S. Santos y J. Trindade (eds.), *Conflito e transformação social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2003.

blanco porque se es rico. Es por esta razón que el análisis marxista debería prolongarse un poco siempre que se aborde el problema colonial»[96].

En los años ochenta hay una reconsideración del marxismo por parte de teóricos que dejan de entender al Estado como una mera superestructura derivada de la base económica. Si bien la recepción de la posmodernidad en la ciencia política es más ardua, no puede negarse que la superación del determinismo iba por ese camino: «El perfil posmarxista de la década de los ochenta —afirma Santos— tiene un rasgo fundamental: es antirreduccionista, antideterminista y procesalista». Es así como el posmarxismo va a empezar a solventar uno de los principales rasgos de su matriz, esto es, su enorme valía para explicar lo que fue, pero sus dificultades para perfilar lo que va a ser o puede llegar a ser el futuro, apenas zanjado con una filosofía de la historia que participaba de la idea hegeliana del *fin de la historia* y que se representaba un futuro luminoso marcado por el fin de la lucha de clases[97].

¿Sigue siendo la abolición del Estado un presupuesto de la emancipación en la posmodernidad de oposición? Para Santos es obvio que detrás de las dificultades para luchar contra el Estado están las dificultades para entender que éste, vía hegemonía, puede absorber a la sociedad civil (una de las principales aportaciones de Gramsci a la crítica del Estado: el proletario puede creer que tiene algo más que perder que sus cadenas). Santos asume plenamente esta idea para la actualidad: «En mi modo de ver, la expansión del Estado en la forma de sociedad civil es la característica más sobresaliente del Estado capitalista en los países centrales en el periodo del capitalismo desorganizado»[98]. En otras palabras, la cárcel de los conceptos forma parte de las jaulas burocráticas de la modernidad, y el Estado ha trasladado, en una reflexión abierta por Foucault, la obediencia a cada rincón de la vida social. El poder se ha hecho «biopoder» y ejerce su dominio desde cada célula del cuerpo social y del cuerpo humano. En conclusión, la abolición o defensa del Estado requerirá previamente la definición de qué tipo de Estado se está hablando.

Es en la aproximación complejizadora de la organización social donde Santos desarrolla un concepto a la vez problemático y clarificador: el *fascismo social*. Se trata de una categoría muy expresiva pero que puede inducir a error al buscarse relaciones con las formas tradicionales de fascismo propias de los años treinta. El fascismo social, para Santos, no sería un régimen político, sino un régimen social que, si bien no es generado por el Estado, sí necesita de su beneplácito. Mientras que las so-

96. En B. de S. Santos, *De la mano de Alicia*, cit., p. 26. Para un análisis de las insuficiencias del marxismo para explicar el contexto actual de transición, véase especialmente las páginas 22-53.

97. *Ibid.*, p. 31. El hecho de que el marxismo incorpore una *filosofía de la historia*, es decir, la presunción de que el futuro está escrito y tiene una senda necesaria (la flecha del tiempo), es uno de los presupuestos menos sostenibles del marxismo en el siglo XXI.

98. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 197.

ciedades occidentales son formalmente democráticas, afirma, serían también socialmente fascistas al haber naturalizado la exclusión y la desigualdad, así como una enorme violencia abstracta y concreta (definida en parte por los teóricos de la sociedad del riesgo) que pone en cuestión la idea de contrato social sobre la que se articula la teoría liberal. La crisis de la contractualización moderna se deriva precisamente de la existencia creciente de procesos estructurales de exclusión que priman sobre los procesos de inclusión.

Esta nueva forma de fascismo opera en cinco ámbitos: *apartheid* social —creando *zonas salvajes* y *zonas civilizadas*—; a través del *Estado paralelo* —diferente comportamiento estatal dependiendo de la zona geográfica a la que nos refiramos y de los actores implicados—; del *fascismo paraestatal* —la privatización de bienes públicos o de espacios territoriales—; el fascismo de la *inseguridad* —la precariedad laboral y el desasosiego íntimo—; y el fascismo *financiero* —resultante de la *economía de casino* y del poder omnímodo de las agencias privadas de valoración de riesgos—. La conclusión de este fascismo social es la ruptura del contrato social y la expulsión al *estado natural* no sólo de personas, colectivos y países, sino de continentes enteros sobre los cuales un grupo reducido de personas tienen *poder de veto*[99].

Sin embargo, más allá del concepto de *fascismo social,* el referente crítico popularizado desde los movimientos contrahegemónicos ha sido el de *neoliberalismo.* Para Santos, el neoliberalismo, que se diferencia del liberalismo por la relación subsidiaria que esta nueva ideología atribuye al Estado (encargado de tareas de *remercantilización*), es una *utopía antiutópica*, es decir, se trata de la utopía del privilegio del mercado que acaba con las posibilidades de la utopía de la comunidad[100]. También aquí nos encontramos con dificultades para enfrentarlo. La más relevante tiene que ver con que vivimos en *sociedades de mercado* donde funciona el elemento legitimador de las elecciones pero donde los elementos de democracia social han desaparecido. Ante la exclusión y la desigualdad, es el mismo Estado el que argumenta su debilidad para paliarlas, pero ejerce su dureza para garantizar el proceso de acumulación. Más allá de este papel del Estado, reforzando su mano derecha y debilitando su mano izquierda, es relevante dejar claro que, a menudo, son actores no estatales que gozan de impunidad los responsables de las violaciones de los derechos humanos[101].

99. Aquí recuerda Santos la negación roussoniana de una democracia si existen personas lo suficientemente pobres para venderse y otras lo suficientemente ricas para comprarlas. Véase en este libro el capítulo 8, «Reinventar la democracia».

100. La militarización del neoliberalismo a partir del atentado sobre el World Trade Center y el Pentágono en 2001 implicó una recuperación del impulso bélico que permite hablar de *neoabsolutismo*.

101. La liberal *libertad negativa* deja zonas libres para que opere el fascismo social sin que el Estado intervenga para paliarlo (es el caso emblemático de las privatizaciones de

En un aparente juego de palabras, Santos afirma que ha tenido que hundirse el marxismo para que el capitalismo se haga marxista. Dicho en otras palabras, ha tenido que desaparecer la URSS para que el capitalismo vuelva a tener comportamientos *manchesterianos*, para que el Estado capitalista se asemeje al *consejo de administración de la burguesía* con el que Marx y Engel lo definían en *El manifiesto comunista* de 1848. Los tres pilares de la regulación moderna, el Estado, el mercado y la comunidad, han reasignado sus funciones, de manera que, mientras la comunidad encuentra su reacomodo a través de la acción colectiva, el Estado se ha puesto al servicio del mercado, devolviéndole buena parte de aquellos ámbitos que se desmercantilizaron durante el siglo XX.

Sin embargo, el Estado no es para Santos una entidad obsoleta. Muy al contrario, es un *campo de lucha* entre los que quieren hacer del Estado un instrumento de las multinacionales y los que pugnan por ganarlo como instrumento de la mayoría. En esa dirección, el primer objetivo es el que está en marcha en las asociaciones de Estados tales como la Organización Mundial del Comercio, el FMI o el Banco Mundial (o, con sus peculiariedades, la Unión Europea, orientada por una constitución material cuyo principal objetivo es la estabilidad de los precios). El segundo objetivo busca convertir al Estado en un *novísimo movimiento social* cuyas principales misiones sean salvaguardar el Estado social, reregular las relaciones entre el mercado y la comunidad a favor de esta última, y la puesta a disposición de todos sus recursos a favor de la construcción de un fuerte sector público no estatal que experimente con nuevas formas de organización política. La polémica clásica entre la transformación del Estado en un instrumento emancipador de clase a través de la dictadura del proletariado (marxismo) y la abolición de todo tipo de Estado (anarquismo) asume aquí una posición intermedia que no desoye el lugar esencial alcanzado por el Estado ni sucumbe ante su oferta moderna de *Gran Leviatán* al servicio de una emancipación absoluta, dirigida cupularmente y diseñada previamente en un plan maestro.

En la realidad política actual, es el Estado quien condiciona fuertemente las constelaciones sociales gracias a la dominación y al derecho territorial. Se trataría, en la propuesta de Santos, de lograr transformar esa capacidad del Estado para imponer una forma diferente de sociabilidad que sirva a su vez para crear las condiciones necesarias para que las sociabilidades alternativas puedan ser creíblemente experimentadas.

bienes públicos). La ambigüedad del Estado en el momento de transición es proverbial. Pierre Bourdieu lo ejemplificó con su diferenciación entre la mano izquierda del Estado, compuesta por «los trabajadores sociales» (asistentes sociales, educadores, magistrados de base, profesores y maestros), y la mano derecha, encargada de la represión y la amenaza, compuesta por los enarcas del Ministerio de Hacienda, los bancos públicos o privados y los gabinetes ministeriales. Véase P. Bourdieu, «La mano izquierda y la mano derecha del Estado», en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama, 1999.

Es cierto, sostiene Santos, que en tanto en cuanto se esté en la *transición paradigmática* la forma que garantiza la experimentación social será el Estado social. Pero, superada la fase subparadigmática, el horizonte emancipador sólo podrá reposar en la transformación profunda del Estado.

En términos concretos, ese nuevo Estado, transformado en un *novísimo movimiento social*, se debería centrar en las utopías que van más allá de la producción y la ciudadanía (los lugares clásicos del XIX), esto es, tendría que prestar atención al espacio doméstico y al espacio de la comunidad, abandonados en las formas tradicionales del bienestar. Las tareas que señala Santos para este nuevo Estado serían las siguientes: 1) impulso de comunidades domésticas cooperativas (con atención a las diferencias de sexo y generacionales); 2) apoyo a la producción eco-socialista; 3) satisfacción de las necesidades humanas y del consumo solidario; 4) articulación de comunidades-ameba (la ameba representa una identidad múltiple, inacabada, en constante reinvención); 5) dirección hacia el socialismo-como-democracia-sin-fin; 6) apuesta por la sustentabilidad democrática y las soberanías dispersas; 7) armonización de las luchas paradigmáticas (las que tienen lugar dentro del paradigma moderno) y subparadigmáticas (las que se centran en la *grieta* abierta en la pared).

En definitiva, Santos buscaría vincular ese Estado como novísimo movimiento social con el Foro Social Mundial (esa realidad que le transformó sus *intuiciones* intelectuales *en certezas*), de manera que ambos, Estado y movimiento de movimientos, con las metodologías sacadas de la propia experiencia, experimentaran nuevas formas de emancipación:

> A la luz de la epistemología de la ceguera como de la epistemología de la visión, es posible concebir la emergencia de un conocimiento prudente para una vida decente, un conocimiento que, aprendiendo en la trayectoria que va de la ignorancia colonialista al saber solidario, reconoce el orden que encierran las experiencias y las expectativas, las acciones y las consecuencias, excepto cuando el orden es, él mismo, una forma de colonialismo. La aspiración última es demasiado humana, una aspiración que designo por *normalidad avanzada*: la aspiración de vivir en tiempos normales, o sea, tiempos cuya normalidad no derive, como sucede ahora, de la naturalización de la anormalidad[102].

12. *Conclusión: la utopía del silencio hablado*

En la transición paradigmática, la emancipación social es una «aspiración obvia», pero al mismo tiempo algo «inverosímil». La emancipación, al tener que argumentar contra la ciencia y el derecho, se torna invero-

102. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 290.

símil, de manera que tiene que reclamar a una utopía entendida como apertura de caminos. *Más modernidad* (más derecho y más ciencia) gozan del favor de un sentido común que entiende esa propuesta. La utopía, por el contrario, es mirada con recelo. Sin embargo, se trata de una utopía *desde y sobre el presente*, aunque faltan elementos para cartografiar exactamente dónde y cómo trazar las líneas y sus cruces. De ahí que, como se viene señalando, en la modernidad esté todo lo que hace falta para formular la solución, si bien no está la solución[103].

El horizonte, a fin de cuentas, está en la creación de un nuevo sentido común emancipador y una nueva subjetividad individual y colectiva con capacidad y voluntad para esa emancipación. Un nuevo sentido común *ético*, basado en una solidaridad impulsada por la responsabilidad. Un nuevo sentido común *político* basado en la participación. Un nuevo sentido común *estético* marcado por el placer que rompa con el dualismo objeto-sujeto a través de la pasión, la emoción y la retórica[104]. El arte, en la propuesta de Santos, es la posibilidad de restablecer la armonía y la totalidad de la personalidad humana en una sociedad marcada por la condición laboral, la mercantilización y el utilitarismo. En la transición, los pasos son modestos. La *jaula de goma* que, en tanto en cuanto la transición de paradigmas se consuma, sustituirá momentáneamente a la jaula de hierro[105].

La definición del paradigma emergente es importante pero muy ardua, porque las soluciones técnicas gozan de un exceso de credibilidad

103. El problema es recurrente cuando se enfrentan posiciones hegemónicas: el *a-theo* se define incorporando aquello que niega en su propio nombre. Igual ocurre con las ONG (organizaciones *no gubernamentales*). O en el ámbito europeo ha ocurrido con la discusión acerca del proyecto de Constitución Europea aprobado en junio de 2004 y que obligaba a los contrarios a esa Constitución concreta a ser presentados como contrarios a *una* Constitución en términos generales.

104. En su estudio sobre las favelas de Río de Janeiro, Santos comprobó cómo el derecho interno de las favelas se asentaba sobre la retórica y no sobre la burocracia y la violencia, elementos estructurales propios del derecho estatal. La retórica, pues, tiene una horizontalidad basada en el convencimiento y la persuasión que la hace especialmente relevante en una teoría crítica posmoderna.

105. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber plantea que la separación del trabajador de los medios materiales de producción, destrucción, administración, educación, etc., lleva a que sean sustituidos por estructuras burocráticas (la «jaula de hierro»), que son las que forman la «base común» de los Estados nacionales (empresas, ejércitos, estados, escuelas, etc.). El motor de esa burocratización es la *Zweckrationalität*, la racionalidad instrumental que perfecciona los medios y difumina la selección de fines. En lo que respecta a la separación de los trabajadores de los medios de producción, comparte Weber el análisis de Marx en *La lucha de clases en Francia*. Para Santos, hoy la jaula, esto es, la búsqueda de mundos previsibles y manipulables, sería de «goma», pero jaula a fin de cuentas. Sólo saliendo de los dualismos dirigidos por la razón instrumental podrá romperse el funcionalismo. En su lugar, se trataría de reencantar las prácticas sociales camino de la solidaridad. Así podría la sociedad librarse de las cárceles que impiden al pensamiento y a la praxis alzar el vuelo.

que oculta y neutraliza su déficit de capacidad. En las primeras fases de organización de la clase obrera, los trabajadores y las clases populares fueron integradas a través del trabajo; posteriormente, se añadió también el consumo como forma de incorporación. Hoy, por la hegemonía neoliberal, basta con el deseo de consumo. Como plantea Santos, una parte importante de la población tiene la cultura del consumismo pero no la práctica del consumo. ¿Qué hace la Coca-Cola publicitándose en África? Precisamente, crear unas expectativas de consumo que, al no poder ser cubiertas, deben alimentarse hasta que la seducción venza al lastre de un precio relativamente imposible. La articulación alternativa tiene el problema de enfrentarse a un fantasma difícilmente asible: el deseo.

La *utopía*, por tanto, aparece constantemente como la palanca de la transformación, oponiendo la imaginación a la necesidad de lo que existe. Una utopía que se fija en lo que no existe como parte silenciada de lo que existe, y también que considera que la utopía es «desigualmente utópica», ya que en su forma de imaginar lo nuevo se incorporan parcialmente cosas de lo que ya existe. No hay utopía sin un fuerte conocimiento de la realidad «como medio para evitar que el radicalismo de la imaginación colisione con su realismo»[106].

De ahí la relevancia de los lugares apuntados: la *frontera* (un lugar carente de otro determinismo que no sea la ausencia de determinismos); el *barroco* (como propuesta de exageración que rompe con los moldes de lo establecido a través de la desproporción, la risa y la subversión); y el *Sur* (como forma de rebelarse contra el imperio, de enarbolar la bandera del sufrimiento humano y de mostrar la continuidad entre la víctima y el verdugo, de manera que este último sea consciente de su papel y pueda recuperar la humanidad perdida).

Las experiencias concretas que existen en el mundo en forma de globalización alternativa o contrahegemónica marcan la senda de una articulación política y una reflexión epistemológica que incorpora la participación como núcleo de su existir[107]. El reconocimiento de la pluralidad

106. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 387.

107. La discusión acerca de una forma alternativa de democracia plantea superar las concepciones elitistas contrarias a la movilización social y a la acción colectiva (Huntington), así como aquellas que valoran de manera positiva la apatía política (Schumpeter, Downs) o que reducen la democracia a un procedimiento (Bobbio o el primer Dahl). Frente a estas concepciones que forman la versión hegemónica actual de la democracia (*democracia de baja intensidad*), presenta Santos tres tesis para el fortalecimiento de la democracia participativa (*democracia de alta intensidad*): 1) el fortalecimiento de la demodiversidad (la democracia no tiene por qué aceptar una única forma); 2) el fortalecimiento de la articulación contrahegemónica entre lo local y lo global, donde la democracia local cobra nuevos impulsos; 3) la ampliación del experimentalismo democrático (la creación de nuevas gramáticas sociales). Véase B. de S. Santos y L. Avritzer, «Introdução: para ampliar canone democrático», en B. de S. Santos (ed.), 2002, *Democratizar a Democracia*, cit. [Existe versión en castellano en http://www. ces.uc.pt/bss/documentos/IntroDemoES.pdf.]

puede encontrar respuesta a través de «una nueva gramática social y cultural» que vaya más allá de la gramática estatal de exclusión y que vincule de nuevo los procedimientos con una participación que genere *inclusión*. Al tiempo, debiera buscar «una nueva institucionalidad de la democracia» que ampliara lo político e incorporara la pluralidad cultural incluyendo los movimientos sociales y su doble reclamación de igualdad y de diferencia.

En este contexto hay que entender el nuevo lugar que les corresponde a los *derechos humanos*. Durante mucho tiempo, éstos fueron parte de la política de la guerra fría. Para las fuerzas de la izquierda, la emancipación no estaba en ese recetario de derechos, sino en el socialismo y la revolución. Detrás estaba el hecho de que los derechos humanos eran una creación occidental que pretendía universalizar lo que no era sino una política *local* que primaba unos valores en detrimento de otros. De hecho, existen diferentes Cartas de Derechos Humanos que se diferencian de las occidentales, entre otros aspectos, en su menor incidencia en los aspectos individuales (dan mayor importancia a la comunidad) y no le dan la centralidad que en Occidente se da a la defensa de la propiedad privada. Ignorar esto implica, aun en nombre de los derechos humanos, una suerte de *choque de civilizaciones*[108].

Una de las tareas centrales de la política emancipatoria de nuestro tiempo sería, sostiene Santos, la transformación tanto de la conceptualización como la práctica de los derechos humanos de manera que deje de ser un *localismo globalizado* y pase a formar parte del *cosmopolitismo* (conjunto de iniciativas, movimientos y organizaciones que participan en la lucha contra la exclusión y la discriminación social, así como contra la destrucción ambiental). Para lograr eso establece cinco premisas: 1) la superación del debate dicotómico sobre universalismo cultural y relativismo cultural (que prima al primero); 2) la asunción de que si bien todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, no todas las conciben en forma de derechos humanos (están, por ejemplo, la *umma* islámica y el *dharma* indio); 3) el hecho de que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana, algo que se ve mejor siempre desde fuera de cada cultura; 4) todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana. Esto ocurre incluso dentro de cada cultura, como es el caso, dentro de la cultura occidental, con las versiones acerca de la dignidad humana liberal y socialista, y dentro de ésta, de la propuesta marxista y la no marxista. La propuesta de Santos se inclina por aquellas versiones que proponen círculos de reciprocidad y reconocimiento más altos; 5) todas las culturas tienden a organizar a las personas y a los grupos sociales de manera jerárquica en base al principio de *igualdad* —jerarquía basada bien en la situación socioeconómica compartida, bien entre ciudadanos y extranje-

108. B. de S. Santos, *Toward a New Legal Common Sense*, cit., p. 262.

tos— y sobre la base de la *diferencia* —la jerarquía entre identidades y diferencias tales como raza, sexo, religión, orientación sexual, etc.

Como afirma Santos: «Una política emancipatoria de derechos humanos debe saber distinguir entre la lucha por la igualdad y la lucha por el reconocimiento igualitario de las diferencias a fin de poder trenzar ambas luchas de manera eficaz». Se trata, por tanto, de una *concepción mestiza* de derechos humanos, «una concepción que, en vez de recorrer falsos universalismos, se organiza como una constelación de sentidos locales, mutuamente inteligibles y que se constituyen en redes de referencias normativas capacitadoras»[109]. Es evidente que, frente a las políticas de dominación, el antídoto son las políticas de participación, insistiendo en que una política posmoderna de oposición no puede caer en el relativismo:

> Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural, en cuanto posición filosófica, es incorrecto. Todas las culturas aspiran a preocupaciones y valores válidos independientemente del contexto de su enunciación, pero el universalismo cultural, en cuanto posición filosófica, es incorrecto. Contra el universalismo hay que proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas, esto es, sobre preocupaciones convergentes aunque estén expresadas en lenguas distintas y a partir de universos culturales diferentes. Contra el relativismo, hay que desarrollar criterios que permitan distinguir una política progresista de derechos humanos de una conservadora, una política que capacite de una política que desarme, una política emancipatoria de una regulatoria [...]. La advertencia frecuentemente escuchada contra los inconvenientes de sobrecargar una política de derechos humanos con nuevos derechos o con concepciones más exigentes de derechos humanos es una manifestación tardía de la reducción del potencial emancipatorio de la modernidad occidental, así como de la emancipación de baja intensidad posibilitada o tolerada por el capitalismo mundial. En otras palabras, derechos humanos de baja intensidad como correlato de democracia de baja intensidad[110].

La democracia participativa es, por tanto, la alternativa a la *democracia de baja intensidad*. Los presupuestos participativos, la forma deliberativa del uso de los recursos comunes, es una bandera principal que incluye la participación abierta de todos los ciudadanos, la combinación de democracia directa y democracia representativa, y la compatibilización de las demandas sociales con las exigencias técnicas y las limitaciones presupuestarias. Una vez más aparecen las dificultades, pero tampoco el paradigma moderno está incólume. La democracia hegemónica arrastra, según Santos, tres límites: la expulsión de la participación al reducir el pluralismo valorativo y la soberanía popular a meras reglas pro-

109. B. de S. Santos, «Por uma concepção multicultural de direitos humanos», en Íd. (ed.), *Conhecimento prudemte para uma vida decente...*, cit., p. 341.
110. *Ibid.*, p. 340.

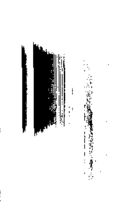
cedimentales; las dificultades para agregar a través de los métodos burocráticos homogéneos las diferentes informaciones necesarias para dar respuesta a la complejidad social, simplificando de manera forzada esa complejidad; por último, la práctica imposibilidad de representar identidades múltiples y de rendir cuentas separadas por parte de los representantes (esto es, «la dificultad de representar agendas e identidades específicas». En definitiva, se trata del debate mal resuelto entre democracia representativa y democracia participativa[111].

En sus aspectos concretos, la práctica democrática liberal hegemónica, impulsada por los países centrales y por las instituciones financieras internacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) ha producido diferentes efectos. En primer lugar, una pérdida de *demodiversidad* («la coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas») que abunda en el recorte de realidad señalado. Frente a esto, la propuesta alternativa tiene que insistir en la *hibridación* y el *fortalecimiento de la demodiversidad.* En segundo lugar, se ha confinado la participación activa a la escala local, restándoles fuerza a esas luchas contrahegemónicas al hurtarles la posibilidad de articularse en constelaciones que les otorgasen conocimiento mutuo y, en suma, más fuerza. La creación de redes que compartan los diferentes aprendizajes emancipadores forma parte esencial del proyecto alternativo. En tercer lugar, la democracia liberal ha sido especialmente apta para cooptar y revertir las aspiraciones de los movimientos alternativos, utilizando para ello, además de la burocratización, el clientelismo, la coerción o la manipulación, el arma principal de la fragmentación de las reivindicaciones. Por último, la imposición de la democracia representativa sobre la participativa, incurriendo en agregaciones que, una vez más, recortan realidad y con ella pluralidad.

Las relaciones entre estas dos formas debieran ser de complementariedad (como ocurre en el caso de los Presupuestos Participativos en Portoalegre (Brasil) o las prácticas participativas en Kerala (India), impulsadas respectivamente por el Partido de los Trabajadores y por el Partido Comunista de la India, fuerzas políticas mayoritarias en esas regiones que ceden su representación a las formas de participación alternativas y crean así nuevas formas de institucionalidad[112].

111. B. de S. Santos y L. Avritzer, «Introdução...», cit., p. 15.

112. Aunque Santos no lo señala, las transformaciones puestas en marcha en Venezuela desde la victoria de Hugo Chávez en 1998 apuntan en la dirección de un *Estado posmoderno de oposición* que cumple muchos aspectos de los sugeridos por el profesor portugués, especialmente la propuesta de apoyo a la experimentación política apoyada en la participación de las organizaciones sociales. La condición de país petrolero de Venezuela ayuda, evidentemente, a poner en marcha esas medidas redistribuidoras y participativas, si bien, como demuestra la superación de un intento de golpe de Estado, de un paro patronal, del sabotaje petrolero o de los constantes intentos de desestabilización, el apoyo popular al proceso no es un factor menor que la renta petrolera.



No se trata de solventar problemas concretos del Estado nacional liberal, ni de asaltar el *palacio de invierno* según las fórmulas insurreccionales clásicas; tampoco de armar sin más desde dentro del Estado un proyecto económico redistributivo, sino de reformular la relación que se da en estas formas entre la política y la ciudadanía, logrando que las estructuras gubernamentales estén bajo el control directo de la población. Las contradicciones en este desarrollo son inevitables, y la apuesta no es a favor de las instituciones existentes sino de las nuevas fomentadas por el experimentalismo del Estado. Hay un sector público no estatal por crear. Es aquí donde tiene lugar concreto la propuesta de Santos de transformar al Estado en un *novísimo movimiento social*, esto es, un «local de experimentación distributiva y cultural» que ubique su *grandeza social* «en su capacidad de inventar, no de imitar»[113]. Toulmin expresó con claridad las alternativas:

> [...] podemos recibir con los brazos abiertos una perspectiva que ofrezca nuevas posibilidades pero exija nuevas ideas y más instituciones adaptables, y ver en estas transiciones una buena razón para la esperanza, buscando una mayor claridad sobre las nuevas posibilidades y exigencias que implica un mundo de filosofía práctica, ciencias multidisciplinares e instituciones transnacionales o subnacionales. O podemos también volver la espalda a las promesas de la nueva época y esperar, con el alma en vilo, que los modos de vida y pensamiento característicos de la era de la estabilidad y el espíritu nacional duren al menos lo que nuestra propia existencia en la tierra[114].

Las fórmulas liberales de la democracia representativa han dejado abierta la puerta del *fascismo social*. Es a la democracia participativa a la que le corresponde alumbrar esa nueva era; como en el *Guernica* de Picasso, las manos que frenan al poder particularista escapan de la puerta negra del totalitarismo, alumbrando con el quinqué de la emancipación la nueva era. Una nueva era que, para Santos, estará caracterizada por la construcción y el anhelo cotidianos y espontáneos del socialismo como una democracia ininterrumpida, una «democracia sin fin» que, carente de modelos cerrados, corresponde inventar cada día[115].

113. *Ibid.*, p. 46.
114. S. Toulmin, *Cosmópolis*, cit., p. 281.
115. *Crítica de la razón indolente*, cit., p. 387.

I

PROLEGÓMENO DE UNA RENOVACIÓN TEÓRICA

1

SOBRE EL POSMODERNISMO DE OPOSICIÓN*

Quizás hoy más que nunca los problemas más importantes de cada una de las ciencias sociales, lejos de ser específicos, coinciden con los que las ciencias sociales afrontan en general. Incluso algunos de estos problemas son también característicos de las ciencias naturales, lo cual me lleva a pensar que son síntomas de una crisis general del paradigma de la ciencia moderna. En este capítulo examinaré un problema que puede ser formulado mediante la siguiente pregunta: ¿por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica? Éste es un interrogante que la sociología comparte con el resto de las ciencias sociales. Como primera medida formularé el problema e identificaré los factores que contribuyeron a que fuera particularmente importante durante la década de los años noventa del pasado siglo. Posteriormente sugeriré algunas pistas para la solución de este problema. Asimismo, a lo largo de estos párrafos expondré en detalle lo que entiendo por posmodernismo de oposición.

EL PROBLEMA

El problema más desconcertante con el que se enfrentan las ciencias sociales hoy día puede ser formulado de la siguiente manera: si a comienzos del siglo XXI vivimos en un mundo en donde hay mucho para ser criticado, ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? Por «teoría crítica» entiendo aquella que no reduce «la realidad» a lo que existe. La realidad, como quiera que se la conciba, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades, siendo precisamente la tarea de la teoría crítica definir y ponderar el grado de variación que

* Título original: «On Oppositional Postmodernism», en R. Munck y D. O'Hearn (eds.), *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*. London/New York: Zed Books, 1999. Traducción de Antonio Barreto.

existe más allá de lo empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe reposa sobre el presupuesto de que los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia, y que, por tanto, también hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. El malestar, la indignación y el inconformismo frente a lo que existe sirven de fuente de inspiración para teorizar sobre el modo de superar tal estado de cosas.

Las situaciones o condiciones que provocan en nosotros malestar, indignación e inconformismo parecen no ser excepcionales en el mundo actual. Basta recordar que las grandes promesas de la modernidad aún están por ser cumplidas, o que su cumplimiento ha terminado por precipitar efectos perversos.

La *promesa de la igualdad* resulta ser un caso elocuente. Los países capitalistas desarrollados, que abrigan al 21% de la población mundial, controlan el 78% de la producción de bienes y servicios, y consumen el 75% de toda la energía generada. Los trabajadores de los sectores textil y energético en el Tercer Mundo ganan en una proporción veinte veces menor en comparación con los trabajadores de Europa y Norteamérica, realizando el mismo tipo de trabajo y alcanzando el mismo nivel de productividad. Desde que la crisis de la deuda emergió a principios de la década de los ochenta, los países deudores del Tercer Mundo han venido contribuyendo a la riqueza de los países desarrollados en términos de liquidez, pagándoles anualmente un promedio de 30.000 millones de dólares más de lo que ellos a su vez reciben por concepto de los nuevos préstamos. En el mismo periodo los alimentos disponibles en el Tercer Mundo decrecieron alrededor del 30%. No obstante, el área de cultivo de soja del Brasil, por sí sola, bastaría para alimentar a más de 40 millones de personas si en su lugar fueran sembradas plantaciones de frijoles y maíz. Asimismo, en el siglo XX murieron de hambre más personas que en cualquier otro siglo, y el abismo entre los países ricos y los pobres es cada vez más amplio.

La *promesa de la libertad* tampoco ha sido satisfecha. Las violaciones de los derechos humanos en países que formalmente viven en paz y en democracia han alcanzado proporciones alarmantes. Sólo en la India, 15 millones de niños trabajan bajo condiciones de esclavitud (se trata de los niños esclavos trabajadores); la violencia policial y penitenciaria en Brasil y Venezuela es inaudita; los conflictos raciales en el Reino Unido casi han llegado a triplicarse entre 1989 y 1996. La violencia sexual en contra de las mujeres, la prostitución infantil, los niños de la calle, millares de víctimas a causa de las minas antipersonales, la discriminación en contra de los adictos a las drogas, de los homosexuales y de los enfermos de sida, los juicios a civiles por parte de jueces sin rostro en Colombia y en Perú, la limpieza étnica y el chauvinismo religioso son algunas de las manifestaciones propias de la diáspora de la libertad, algunos de los eventos a través de los cuales la libertad ha sido entorpecida o simplemente denegada.

En cuanto a la promesa de paz perpetua que Kant formuló de un modo tan elocuente, mientras que en el siglo XVIII murieron 4,4 millones de personas en 68 guerras, en el siglo XX murieron alrededor de 99 millones en 237 guerras. Entre los siglos XVIII y XX la población mundial se multiplicó por 3,6, mientras las bajas en combate se multiplicaron por 22,4. Tras la caída del muro de Berlín y del final de la Guerra Fría, la paz que varios creyeron al fin asequible se convirtió en un espejismo cruel a la vista del incremento de conflictos entre los Estados y en el interior de los mismos.

La *promesa de la dominación de la naturaleza* se llevó a cabo de una manera perversa al destruir la naturaleza misma y generar la crisis ecológica. Baste citar dos ejemplos. En los últimos cincuenta años el mundo ha perdido alrededor de una tercera parte de su reserva forestal. A pesar de que las selvas y los bosques tropicales proveen el 42% de biodiversidad y de oxígeno, 242.820 hectáreas de reserva forestal mexicana han sido destruidas cada año. Hoy día las empresas multinacionales tienen derecho a talar árboles en 12 millones de acres de la selva amazónica. La sequía y la escasez de agua son los problemas que más afectarán a los países del Tercer Mundo en la primera década del siglo XXI. De igual forma, una quinta parte de la humanidad no podrá obtener agua potable.

Esta breve enumeración de problemas que nos causan indignación e inconformidad debería bastar no sólo para hacernos cuestionar críticamente la naturaleza y la condición moral de nuestra sociedad, sino también para emprender una búsqueda de alternativas de respuestas, teóricamente sustentadas, a tales interrogantes. Estos cuestionamientos e indagaciones siempre habían constituido la base sobre la cual reposaba la teoría crítica moderna. Nadie ha definido la teoría crítica moderna de una manera más adecuada que Max Horkheimer. La teoría crítica moderna es, sobre todo, una teoría epistemológicamente fundada en la necesidad de superar el dualismo burgués entre el científico individual como creador autónomo de conocimiento y la totalidad de la actividad social que lo rodea. Horkheimer anota: «La razón no se puede convertir en algo transparente a sí misma, mientras que el ser humano actúe como miembro de un organismo que carece de razón» (Horkheimer 1972, 208). La irracionalidad de la sociedad moderna reside en el hecho de que dicha sociedad ha sido producto de una voluntad particular, la del capitalismo, y no de una voluntad general, «una voluntad mancomunada y consciente de sí misma» (Horkheimer 1972, 208). De esta manera, la teoría crítica no acepta los conceptos de «bueno», «útil», «apropiado», «productivo» o «valioso» tal y como son entendidos por el orden social existente, y se resiste a concebirlos como presupuestos no científicos sobre los cuales no se puede hacer nada. «La aceptación crítica de las categorías que gobiernan la vida social simultáneamente contiene su reproba-

ción» (Horkheimer 1972, 208). Éste es el motivo de que la identificación del pensamiento crítico con la sociedad donde está inserto siempre haya estado llena de tensiones.

La teoría crítica moderna ha tomado del análisis histórico las metas a las que se debe orientar la actividad humana, y en particular se ha trazado la idea de una organización social razonable capaz de satisfacer las necesidades de la comunidad como un todo. Dichas metas, aun cuando inherentes al quehacer humano, «no son correctamente comprendidas por los sujetos ni la mente común» (Horkheimer 1972, 213). La lucha para lograr dichas metas es intrínseca a la teoría, por lo cual «la primera consecuencia de la teoría que reclama una transformación de la sociedad como un todo es la intensificación de la lucha con la que la teoría se encuentra vinculada» (Horkheimer 1972, 219).

Resulta obvia la influencia de Marx en la noción de Horkheimer sobre la teoría crítica moderna. De hecho, el marxismo se constituyó en el pilar fundamental de la sociología crítica del siglo XX. Aun así, la sociología crítica también le debió sus cimientos a la influencia del romanticismo del siglo XVIII, del utopismo del siglo XIX y del pragmatismo norteamericano del siglo XX. Así, en esta tendencia tuvieron lugar múltiples orientaciones teóricas, tales como el estructuralismo, el existencialismo, el psicoanálisis y la fenomenología, siendo sus iconos analíticos más destacados, quizás, nociones como clase, conflicto, élite, alienación, dominación, explotación, imperialismo, racismo, sexismo, dependencia, sistema mundial y teología de la liberación.

El hecho de que estos conceptos y sus configuraciones teóricas sean todavía parte del trabajo de los sociólogos y de los diferentes expertos en ciencias sociales nos podría llevar a pensar que aún hoy día hacer teoría social crítica resulta tan fácil o tan factible como lo era antes. Pero considero que no es así. En primer lugar, varios de estos conceptos dejaron de tener la centralidad de que gozaban antes, o han sido reelaborados o matizados de tal forma que de hecho han perdido gran parte de su poder crítico. En segundo lugar, la sociología convencional, tanto en su versión positivista como antipositivista, hizo todo lo necesario para que se convirtiera en algo aceptable el asumir una postura crítica frente a la sociología crítica como remedio para superar la crisis de la sociología misma. En el caso de la sociología positivista, esta crítica reposó en la idea de que el rigor metodológico y la utilidad social de la sociología presuponían que ella debía concentrarse en el análisis de lo que existe y no en el diseño de alternativas frente a la realidad existente. En el caso de la sociología antipositivista, la crítica se basó en la idea de que los científicos sociales no podían imponer sus propias preferencias normativas, ya que carecían de un punto de vista privilegiado que les permitiera hacerlo.

En consecuencia, el interrogante que siempre ha servido como punto de partida para la teoría crítica —¿de qué lado está usted?—, para

unos se convirtió en una pregunta ilegítima, para otros en algo irrelevante, e incluso para algunos otros en una duda que simplemente no tenía respuesta. Algunos, al considerar que no tienen por qué explicitar de qué lado están, han cesado de preocuparse de dicho interrogante y han criticado a aquellos que sí lo hacen; a otros, quizás las generaciones más jóvenes de científicos sociales, les gustaría responder a esta pregunta y por tanto tomar partido al respecto, pero han constatado, en ocasiones con angustia, la aparente y creciente dificultad de identificar posiciones alternativas concretas frente a las cuales sería imperativo escoger de qué lado se está. Ellos también son los más afectados por el problema que aquí constituye mi punto de partida: ¿por qué, si hay mucho para criticar —tal vez más que nunca antes—, resulta tan difícil construir una teoría crítica?

LAS POSIBLES CAUSAS

En lo que sigue identificaré algunos de los factores que, a mi parecer, constituyen las causas que hacen que el construir una teoría crítica sea una labor difícil. Siguiendo la posición de Horkheimer arriba reseñada, la teoría crítica moderna concibe la sociedad como una totalidad y, por tanto, su propuesta se ha configurado como una alternativa total frente a la sociedad existente. La teoría marxista es el ejemplo más claro al respecto. Aun así, la noción de la sociedad como una totalidad es una construcción social como cualquier otra. Sólo se diferencia de las construcciones rivales por las premisas que le sirven de cimiento: una forma de conocimiento que, por sí misma, es total (o absoluta) se erige como una condición para comprender la totalidad de una manera adecuada; un principio único de transformación social y un único actor colectivo son capaces de lograr dicha transformación; un contexto político institucional bien definido permite el planteamiento de las luchas consideradas necesarias de emprender a la luz de los objetivos ínsitos en dicho contexto. Las críticas a estos presupuestos ya han sido hechas y no es mi intención repetirlas. Lo único que pretendo es explicar el lugar en el que terminamos con ese tipo de críticas.

El conocimiento totalizador es el conocimiento del orden sobre el caos. Al respecto, lo que distingue a la sociología funcionalista de la sociología marxista es el hecho de que la primera se encuentra orientada al orden de la regulación social, mientras que la segunda dirige su atención al orden de la emancipación social. Al comienzo del siglo XXI tenemos que afrontar una realidad de desorden, tanto en la regulación social como en la emancipación social. Formamos parte de sociedades que son autoritarias y libertarias al mismo tiempo.

El último gran intento de producir una teoría moderna crítica fue el de Foucault, quien justamente se preocupó por estudiar las particulari-

dades del conocimiento totalizador de la modernidad, a saber, la ciencia moderna. En contraste con las opiniones actuales, considero que Foucault es un crítico moderno, no posmoderno. Paradójicamente, representa tanto el clímax como el colapso de la teoría crítica moderna. Al llevar hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del panóptico erigido por la ciencia moderna, Foucault demuestra que, en este «régimen de la verdad», no existe ningún escape emancipatorio frente al mismo, ya que la resistencia misma se ha convertido en un poder disciplinario y, por tanto, en un modo de opresión aceptada, internalizada.

El gran mérito de Foucault radica en haber mostrado las opacidades y los silencios producidos por la ciencia moderna y, por tanto, en haberle dado credibilidad a la tarea de buscar «regímenes de la verdad» alternativos, de identificar otras formas de conocimiento que han resultado marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna. Hoy vivimos en un escenario multicultural, en un lugar que constantemente apela a *una hermenéutica de la sospecha* frente a totalidades o universalismos que se presumen a sí mismos como tales. No obstante, el multiculturalismo ha florecido en los estudios culturales, en aquellas configuraciones transdisciplinarias en las que convergen las diferentes ciencias sociales, así como en los análisis literarios, en donde el conocimiento crítico —el feminismo, el antisexismo, el antirracismo, el conocimiento poscolonial— está siendo constantemente generado[1].

El principio elemental de la transfiguración social que subyace a la teoría crítica moderna reposa en la idea de un futuro socialista ineludible, el cual es generado por el desarrollo constante de las fuerzas productivas y por las luchas de clase mediante las cuales se expresa. A diferencia de lo que había ocurrido en las transiciones previas, esta vez la mayoría —la clase trabajadora—, y no una minoría, sería la protagonista del proceso en el cual se lograría superar la sociedad capitalista. Como indiqué anteriormente, la sociología crítica moderna ha interpretado este principio con una gran libertad y en ocasiones lo ha complementado mediante revisiones profundas. En este punto la teoría crítica moderna comparte con la sociología convencional dos aspectos importantes. De una parte, la noción de agentes históricos se corresponde perfectamente con la dualidad de estructura y acción que subyace a toda sociología. De otra parte, ambas tradiciones sociológicas tenían la misma noción de las relaciones que ocurrían entre la naturaleza y la sociedad, y asimismo ambas concebían la industrialización como la partera del desarrollo.

Por tanto, no resulta sorprendente que la crisis de la teoría crítica moderna haya sido comúnmente confundida con la crisis de la sociolo-

1. En otra ocasión he especificado las condiciones que debe reunir una concepción emancipatoria y progresista del multiculturalismo en el campo de los derechos humanos (Santos 2002).

gía en general. Nuestra posición al respecto puede ser resumida de la siguiente manera. En primer término, no existe un principio único de transformación social; incluso aquellos que continúan creyendo en un futuro socialista lo conciben como un futuro posible que compite con otro tipo de alternativas futuras. Asimismo, no existen agentes históricos ni tampoco una forma única de dominación. Los rostros de la dominación y de la opresión son múltiples, y muchos de ellos, como por ejemplo la dominación patriarcal, han sido irresponsablemente pasados por alto por la teoría crítica moderna. No es una casualidad que en las últimas dos décadas haya sido la sociología feminista la que ha generado la mejor teoría crítica. Si los rostros de la dominación son múltiples, también deben ser diversas las formas y los agentes de resistencia a ellos. Ante la ausencia de un principio único, no resulta posible reunir todo tipo de resistencia y a todos los agentes allí involucrados bajo la égida de una gran teoría común. Más que una teoría común, lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes luchas, permitiendo de esta manera que los actores colectivos se expresen sobre las opresiones a las que hacen resistencia y las aspiraciones que los movilizan. En segundo término, la industrialización no es el motor del progreso ni tampoco la partera del desarrollo. De una parte, la industrialización presupone una concepción retrógrada de la naturaleza, ya que desconoce la relación entre la degradación de la naturaleza y la degradación de la sociedad protegida por dicha naturaleza. De otra parte, para las dos terceras partes de la humanidad la industrialización no ha representado desarrollo alguno. Si por desarrollo se entiende el crecimiento de la economía y de la riqueza de los países menos desarrollados para que se puedan acercar a los niveles propios de los países desarrollados, resulta fácil demostrar cómo dicha meta no ha sido más que un espejismo, ya que, como mencioné arriba, el margen de desigualdad entre los países ricos y pobres no ha cesado de crecer. Si por desarrollo se entiende el crecimiento de la economía para garantizar a la población una mejor calidad de vida, hoy resulta sencillo comprobar que el bienestar de la población no depende tanto de la cantidad de riqueza cuanto de su debida distribución. Ya que hoy en día el fracaso del espejismo del desarrollo se hace cada vez más obvio, quizás en lugar de buscar modelos alternativos de desarrollo ha llegado el momento de crear alternativas al desarrollo mismo. Incluso el término «Tercer Mundo» tiene cada vez menos sentido, y no sólo porque el término «Segundo Mundo» ya no tenga un referente en la realidad.

En este sentido, la crisis de la teoría crítica moderna ha acarreado algunas consecuencias perturbadoras. Durante mucho tiempo las alternativas científicas también fueron alternativas políticas de manera inequívoca. Las mismas eran identificadas mediante iconos analíticos distintivos que convertían en tarea fácil el diferenciar los campos políticos y sus contradicciones. Pero la crisis de la teoría crítica moderna también pre-

cipitó la crisis de la diferenciación a través de dichos iconos. Así, los mismos iconos empezaron a ser compartidos por campos políticos opuestos, cuyo antagonismo ya había sido previamente demarcado con exactitud, o, de manera alternativa, se crearon iconos híbridos que incluían de modo ecléctico diversos elementos de los diferentes campos. Así, el icono de la oposición capitalismo/socialismo fue reemplazado por el icono de la sociedad industrial; luego, por el de la sociedad posindustrial, y al final por el de la sociedad informática. La oposición entre el imperialismo y la modernización fue gradualmente sustituida por el concepto intrínsecamente híbrido de la globalización. La oposición revolución/democracia fue drásticamente suplida por los conceptos de ajuste estructural y del Consenso de Washington, al igual que por conceptos híbridos como la participación o el desarrollo sostenible. Mediante este tipo de política semántica los diferentes campos cesaron de tener un nombre y una insignia y, por tanto, dejaron de ser en gran medida ámbitos diferenciables. Aquí radica la dificultad de aquellos que, si bien desean tomar partido, encuentran bastante complicado identificar los campos entre los cuales debe ser escogido el lado del que se está.

La falta de definición o de determinación de la postura del adversario o del enemigo se ha constituido como el correlato de la dificultad de identificar los diversos campos, un síndrome que se ha visto reforzado por el descubrimiento de la multiplicidad de las opresiones, de las resistencias y de los agentes arriba mencionados. A principios del siglo XIX, cuando los luditas rompían las máquinas que consideraban les estaban robando su trabajo, hubiera sido fácil mostrarles que el enemigo no eran las máquinas sino aquel que tenía el poder para comprarlas o utilizarlas. Hoy día la opacidad del enemigo o del adversario es mucho mayor. Detrás del enemigo más cercano siempre parece haber otro más. Además, quien quiera que esté detrás puede estar a la vez al frente. Como quiera que sea, el espacio virtual puede constituirse perfectamente en la metáfora de esta indeterminación: la pantalla del frente puede ser, del mismo modo, la pantalla que está detrás.

En resumen, las dificultades actuales para construir una teoría crítica pueden ser formuladas de la siguiente manera. Debido a que las promesas de la modernidad no fueron cumplidas, se han convertido en problemas para los cuales no parece existir solución. Mientras tanto, las condiciones que precipitaron la crisis de la teoría crítica moderna aún no se han constituido en las condiciones para superar la crisis. Aquí radica la complejidad de nuestra postura de transición, la cual puede ser precisada así: estamos enfrentando diversos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas. De acuerdo con una posición, que podría ser denominada «posmodernismo celebratorio», el hecho de que no existan soluciones modernas indica que probablemente no hay problemas modernos, o que en realidad no hay promesas modernas. Así, lo que existe debe ser aceptado y elogiado. Según la otra pos-

tura, que he denominado «posmodernidad inquietante o de oposición», se asume que existe una disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones de la posmodernidad, la cual debe ser convertida en punto de partida para afrontar los desafíos derivados del intento de construir una teoría crítica posmoderna. Esta última posición es mi postura, que, en términos muy generales, enunciaré en las siguientes líneas.

HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA POSMODERNA

Uno de los fracasos de la teoría crítica moderna fue no haber reconocido que la razón que critica no puede ser la misma que la razón que piensa, que construye y que legitima aquello que resulta criticable. Así como no existe un conocimiento en general, tampoco existe una ignorancia en general. Lo que ignoramos siempre constituye una ignorancia respecto de una determinada forma de conocimiento; y lo que sabemos es siempre un conocimiento en relación con una determinada forma de ignorancia. Cada acto de conocimiento es una trayectoria que va desde el punto *A*, que designamos como ignorancia, hasta el punto *B*, que designamos como conocimiento.

Dentro del proyecto de la modernidad podemos diferenciar dos formas de conocimiento. De una parte, el conocimiento como regulación, cuyo punto de ignorancia es denominado caos y cuyo punto de conocimiento es llamado orden. De la otra, el conocimiento como emancipación, cuyo punto de ignorancia es llamado colonialismo y cuyo punto de conocimiento es denominado solidaridad[2]. Aun cuando ambas formas de conocimiento se encuentran inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad es que el conocimiento como regulación acabó predominando sobre el conocimiento como emancipación. Este resultado se derivó del modo en el que la ciencia moderna se convirtió en una instancia hegemónica y por tanto institucionalizada. Así, la teoría crítica moderna, aun cuando reclamaba ser una forma de conocimiento como emancipación, al desatender la tarea de elaborar una crítica epistemológica a la ciencia moderna, rápidamente empezó a convertirse en una forma de conocimiento como regulación.

Por el contrario, en una teoría crítica posmoderna toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo. En la fase de transición paradigmática en que nos encontramos, la teoría crítica posmoderna está siendo construida sobre los cimientos de una tradición moderna marginada y epistemológicamente desacreditada, a saber, la que he llamado conocimiento como emancipación. Bajo esta forma de conocimiento la ignorancia es entendida como colonialis-

2. He desarrollado esta distinción en gran detalle en otro texto (Santos 1995, 7-55).

mo. El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto. De acuerdo con esta forma de conocimiento, conocer es reconocer al otro como sujeto de conocimiento, es progresar en el sentido de elevar al otro del estatus de objeto al estatus de sujeto. Esta forma de conocimiento como reconocimiento es la que denomino solidaridad.

Pero estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y las personas, que encontramos difícil imaginar una forma de conocimiento que pueda desarrollarse sobre la base de un principio de solidaridad. No obstante, esta dificultad es un reto que debe ser encarado. Después de saber lo que ocurrió con las alternativas propuestas por la teoría crítica moderna, no debemos contentarnos con pensar meramente sobre alternativas. Lo que se requiere es una forma alternativa de pensar alternativas.

Lo que entiendo por conocimiento como emancipación puede hacerse más claro si, a la manera de un experimento mental, volvemos a los orígenes de la ciencia moderna. En los albores de la ciencia moderna en el siglo XVII, la coexistencia de la regulación y de la emancipación en el centro de la empresa del avance del conocimiento resultaba nítida. El nuevo conocimiento de la naturaleza —esto es, la superación del caos amenazante de los procesos naturales sobre los cuales aún no se tenía dominio, mediante un principio de orden lo suficientemente apropiado como para lograr dominarlos— no tenía un propósito diferente que el de liberar a los seres humanos de las cadenas de todo lo que previamente había sido considerado como natural: Dios, la tradición, las costumbres, la comunidad, los rangos. Así, la sociedad liberal emergió como una sociedad de sujetos libres e iguales, homogéneamente equipados con la libertad para decidir sobre sus propios destinos. El carácter emancipatorio de este nuevo paradigma social radica en el principio bastante amplio de reconocimiento del otro como igual, reconocimiento recíproco idéntico al moderno principio de solidaridad. En tanto la ciencia moderna avanzó en su regulación sobre la naturaleza, también fue promoviendo la emancipación del ser humano. Pero este círculo virtuoso estaba cargado de tensiones y contradicciones. Para empezar, qué se entendía por naturaleza y qué por ser humano era de por sí problemático y objeto de debate. Visto desde nuestra perspectiva actual, la naturaleza en esos tiempos iniciales era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que hoy podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos «ser humano»: los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños. Estos grupos no fueron incluidos dentro del círculo de reciprocidad mencionado porque eran considerados naturaleza, o al menos su lugar era concebido como más cercano a la naturaleza, en comparación con el lugar del ser humano, de acuerdo con el concepto que se presumía era el adecuado sobre el mismo. Conocer dichos grupos no era nada diferente a regularlos, a alinear su comportamiento caótico e irracional de acuerdo con el principio del orden.

Asimismo, la sociedad liberal que para entonces estaba emergiendo era también una sociedad de mercado, una sociedad capitalista. En esta sociedad los poderes de los sujetos se basan en obtener un acceso suficiente a la tierra o en la acumulación de capital de trabajo, esto es, en la capacidad para acceder a los medios de producción. Si los medios de producción se encuentran concentrados en las manos de unos pocos, aquel que no tenga acceso a ellos deberá pagar un precio para obtenerlos. Como Macpherson señala:

> Si alguien puede tener cierto acceso pero debe pagar por ello, entonces sus poderes se reducirán en proporción a la suma que tuvo que ceder para lograr dicho acceso necesario. Ésta es exactamente la situación en la que la mayoría de seres humanos se encuentran, y en la que necesariamente se hallan insertos dentro de una sociedad de mercado capitalista. Bajo los dictados de este sistema, ellos deben aceptar una transferencia neta de parte de sus poderes en favor de aquellos que detentan los medios de producción (Macpherson 1982, 43).

Esta transferencia neta de poder, uno de los rasgos estructurales de la sociedad liberal capitalista, se convirtió en una de las fuentes de conflicto. En efecto, planteó un problema de orden —ya que los conflictos terminaban causando caos—, así como otro de solidaridad, ya que grandes porciones de la población se vieron privadas de una reciprocidad efectiva y por tanto de un reconocimiento como seres libres e iguales. No obstante, cuando las ciencias sociales comenzaron su proceso de institucionalización en el siglo XIX, al tema del orden se le concedió mayor atención que al tópico de la solidaridad. Así, los trabajadores se convirtieron en una «clase peligrosa», susceptible de estallar a través de comportamientos irracionales. El conocimiento de la naturaleza había entonces facilitado el modelo para el conocimiento de la sociedad y, así, el conocimiento en general se convirtió en conocimiento como regulación.

Mi insistencia en la necesidad de reinventar el conocimiento como emancipación implica una revisión de los principios de solidaridad y de orden. En cuanto al principio de solidaridad, lo concibo como el principio rector y como el producto siempre incompleto del conocimiento y de la acción normativa. En efecto, el conocimiento en cierto punto se convierte en una pregunta ética porque, ya que no existe una ética universal, no existe un conocimiento universal. Existen diversos tipos de conocimientos, diferentes maneras de conocer. Se debe emprender una búsqueda de las diferentes alternativas de conocimiento y de acción, tanto en aquellos escenarios en donde han sufrido una supresión que resulta más obvia de rastrear, como en aquellos en donde se las han arreglado para subsistir, así sea de una forma desacreditada o marginal. No importa en cuál de estos escenarios se emprenda la búsqueda, lo cierto es que la misma debe desarrollarse en el Sur, entendiendo por Sur la metáfora con la que identifico el sufrimiento que ha padecido el ser huma-

no bajo el sistema capitalista globalizado (Santos 1995, 506). El científico social no debe diluir su identidad en la del activista, pero tampoco construirla sin relación con el activismo.

En cuanto al principio del orden, el conocimiento como emancipación puede superar la noción de orden bajo una hermenéutica de la sospecha y reinterpretar el caos, ya no como una forma de ignorancia, sino como una forma de conocimiento. Esta revalorización se encuentra guiada por la necesidad de reducir la discrepancia existente entre la capacidad para actuar y la capacidad para predecir, engendrada por la ciencia moderna bajo el ropaje del conocimiento como regulación:

> El caos nos invita a una práctica que insiste en los efectos inmediatos, y asimismo nos advierte sobre los efectos a largo plazo: se trata de una forma de acción que privilegia la producción de conexiones transparentes, localizadas, entre las acciones y sus consecuencias. Esto es, el caos nos invita a la creación de un conocimiento prudente (Santos 1995, 26).

La adopción del conocimiento como emancipación tiene tres implicaciones para las ciencias sociales en general y para la sociología en particular.

La primera de ellas puede ser formulada de la siguiente manera: *del monoculturalismo hacia el multiculturalismo*. Ya que la solidaridad es una forma de conocimiento que es adquirida mediante el reconocimiento del otro, éste puede ser conocido sólo si se le acepta como un creador de conocimiento. De esta manera, todo tipo de conocimiento como emancipación es necesariamente multicultural. Pero la construcción de un conocimiento multicultural se enfrenta a dos dificultades: el silencio y la diferencia. El dominio global de la ciencia moderna en cuanto conocimiento como regulación trajo consigo la destrucción de varias formas de conocimiento, particularmente aquellas propias de los pueblos sometidos bajo el colonialismo occidental. Dicho tipo de destrucción produjo diferentes silencios que volvieron impronunciables diversas necesidades y aspiraciones de pueblos o grupos sociales cuyas formas de conocimiento fueron aniquiladas. No olvidemos que bajo el traje de los valores universales autorizados por la razón, la razón de una raza, un género y una clase social fue impuesta de hecho. Así, la pregunta es la siguiente: ¿de qué forma resulta posible construir un diálogo multicultural, cuando diversas culturas fueron reducidas al silencio y sus formas de concebir y conocer el mundo se han vuelto impronunciables? En otras palabras, ¿de qué manera se puede lograr que el silencio hable sin que necesariamente sea el lenguaje hegemónico el que hable o el que le permita hablar? Estas preguntas constituyen un enorme desafío para el diálogo multicultural. Los silencios y las necesidades impronunciables únicamente se pueden comprender mediante la ayuda de una sociología de las ausencias que sea capaz de avanzar a través de una comparación entre los discursos hegemónicos y contrahegemónicos disponibles, al igual



que a través de un análisis de las jerarquías que se dan entre ellos y de los espacios vacíos creados por dichas jerarquías. Por tanto, el silencio es una construcción que se afirma a sí misma como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada.

La segunda dificultad a la que se enfrenta el conocimiento multicultural es la *diferencia*. El conocimiento, y por tanto la solidaridad, se da sólo en la diferencia. Ahora bien, la diferencia sin inteligibilidad conduce a una suerte de inconmensurabilidad y, en última instancia, a la indiferencia. De aquí surge la necesidad de construir una teoría de la traducción como parte integral de la teoría crítica posmoderna. Es mediante la traducción y lo que denomino hermenéutica diatópica (Santos 1995, 340) como una necesidad, una aspiración y una práctica en una cultura dada pueden volverse comprensibles e inteligibles para otra cultura. El conocimiento como emancipación no pretende constituirse en una gran teoría, sino en una teoría de la traducción que pueda convertirse en la base epistemológica de las prácticas emancipatorias, siendo todas ellas de carácter finito e incompleto y por tanto sostenibles sólo si logran ser incorporadas en redes. El multiculturalismo es uno de esos conceptos híbridos que mencioné antes. Existen concepciones emancipatorias y regulatorias del multiculturalismo. Una de las tareas de la teoría crítica posmoderna es especificar las condiciones bajo las cuales se debe entender cada una de estas concepciones, materia que excede el ámbito de este capítulo*.

El segundo desafío del conocimiento como emancipación puede ser formulado de la siguiente manera: *de las técnicas y los conocimientos especializados heroicos hacia un conocimiento edificante*. La ciencia moderna, y por tanto la teoría crítica moderna, reposa sobre el presupuesto de que el conocimiento es válido independientemente de las condiciones que lo hacen posible. Por tanto, su aplicación, de manera similar, es independiente de todas las condiciones que no resultan indispensables para garantizar la operatividad técnica de la aplicación misma. Esta operatividad se erige mediante un proceso que denomino «transescalamiento», el cual consiste en producir y encubrir el desequilibrio de escala que se da entre la acción técnica y las consecuencias técnicas. Mediante este desequilibrio la escala mayor (el mapa detallado) de la acción es yuxtapuesta a la escala menor (el mapa no detallado) de las consecuencias. De esta manera, el transescalamiento resulta crucial en este paradigma de conocimiento. Ya que la ciencia moderna ha desarrollado una capacidad enorme para la acción pero no una capacidad análoga para la predicción, las consecuencias de la acción científica tienden a ser menos científicas que la acción científica misma.

* Véase en este volumen el capítulo «Hacia una sociología de las ausencias». [*N. del E.*]

Este desequilibrio y el transescalamiento que lo oculta son los que vuelven factible el heroísmo técnico del científico. Una vez descontextualizado, todo conocimiento es potencialmente absoluto. El tipo de profesionalización predominante en la actualidad es un resultado de dicha descontextualización. Aun cuando parece que esta situación está cambiando, aún hoy día resulta bastante sencillo producir o aplicar conocimiento escapando al mismo tiempo de sus consecuencias. La tragedia personal del conocimiento ahora sólo puede ser constatada en las biografías de los grandes creadores de la ciencia moderna de finales del siglo XIX y principios del XX.

La teoría crítica posmoderna parte del supuesto de que el conocimiento siempre es contextualizado por las condiciones que lo hacen factible, y que progresa sólo en tanto cambia dichas condiciones de una manera progresista. Así, es posible obtener el conocimiento como emancipación debido a que se asumen las consecuencias de su impacto. Y es por ello por lo que este tipo de conocimiento es prudente y finito, un conocimiento que, hasta donde le resulta posible, guarda la escala de acciones en el mismo nivel que el de las consecuencias.

La profesionalización del conocimiento es necesaria, pero únicamente en cuanto la aplicación del conocimiento compartido y desprofesionalizado sea también viable. En la base de esta mutua distribución de responsabilidades subyace un compromiso ético. En este sentido vivimos actualmente en una sociedad paradójica. La declaración discursiva de los valores resulta absolutamente necesaria en tanto las prácticas sociales dominantes hacen imposible la realización práctica de dichos valores. Vivimos en una sociedad dominada por lo que Tomás de Aquino designó como *habitus principiorum*, esto es, el hábito de proclamar principios para así no sentirse compelido a obedecerlos. Por tanto, no debe resultar sorprendente el hecho de que la teoría posmoderna intente relativizar los valores y de esta manera haga un uso significativo de la deconstrucción, como es el caso prominente de Derrida. Pero el posmodernismo de oposición no se debe reducir a la deconstrucción, ya que ésta, al ser llevada hasta sus límites máximos, termina por deconstruir la mismísima posibilidad de generar resistencia y alternativas. De aquí surge el tercer desafío del conocimiento como emancipación frente a las ciencias sociales en general, y la sociología en particular.

Este desafío puede ser formulado de la siguiente forma: *de la acción conformista hacia la acción rebelde*. La teoría crítica moderna —al igual que la sociología convencional— se ha concentrado en la dicotomía estructura/acción y ha construido sobre ella su marco analítico y teórico. No quiero cuestionar la utilidad de dicha dicotomía, sino sólo destacar que en cierto momento ésta se convirtió más en un debate sobre orden que en un debate sobre solidaridad. Esto es, fue absorbida por el campo epistemológico del conocimiento como regulación.

Desde el punto de vista de la teoría crítica posmoderna debemos centrar nuestra atención en otra dualidad: la dualidad de la acción conformista y la acción rebelde[3]. La sociedad capitalista, tanto en el ámbito de la producción como en el del consumo, cada vez parece ser una sociedad más fragmentaria, plural y múltiple, cuyas fronteras parecen erigirse únicamente con el objeto de ser transgredidas. El reemplazo relativo de la provisión de bienes y servicios por parte del mercado de bienes y servicios ha creado ámbitos de elección que pueden ser fácilmente confundidos con un ejercicio de la autonomía o con una liberación de los deseos. Todo esto ocurre dentro de los límites estrechos de elecciones selectivas y de la obtención de los medios para volverlas efectivas. Aun así, dichos límites son fácilmente construidos en términos simbólicos como oportunidades reales, ya sea como oportunidades de elección o como consumo a crédito. Bajo estas condiciones la acción conformista es fácilmente asumida como acción rebelde. De igual forma, la acción rebelde es admitida de una manera tan sencilla que también fácilmente termina convirtiéndose en una forma alternativa de conformismo.

Es dentro de este contexto donde la teoría crítica posmoderna intenta reconstruir el concepto y la práctica de la transformación social emancipatoria. La tarea más importante de la teoría posmoderna es explorar y analizar todas aquellas formas específicas de socialización, de educación y de trabajo que promueven la generación de subjetividades rebeldes o, por el contrario, de subjetividades conformistas.

Los tres desafíos del conocimiento como emancipación que he identificado tienen implicaciones significativas para el futuro de la sociología, o, si se quiere, para la sociología del futuro. De qué manera dichos desafíos serán afrontados y cuál será su impacto en las prácticas contemporáneas de las ciencias sociales es algo que todavía está por verse. Aun así, son asuntos inevitables. Realmente, si queremos alternativas, debemos querer también una sociedad en donde dichas alternativas sean factibles.

CONCLUSIÓN

Admito que no es difícil ver el posmodernismo de oposición aquí trazado como una postura más modernista que posmodernista. Esto en parte se debe a que la versión dominante de la teoría posmoderna ha sido más de corte celebratorio que de oposición*. Este hecho, por sí solo, po-

3. En el capítulo 2 ofrezco un bosquejo de una teoría de la historia centrada en esta dualidad.

* Como señala el autor en *Toward a New Legal Common Sense*, London: Butterworths, 2002, al desarrollar la distinción entre posmodernismo celebratorio y posmodernismo de oposición, el contraste al que se refiere es aquel entre, de un lado, las teorías

dría explicar por qué un académico tan serio como Terry Eagleton emprendió una crítica tan apresurada y superficial sobre el posmodernismo (Eagleton 1996). Ya que el posmodernismo celebratorio reduce la idea de la transformación social a la noción de una repetición acelerada y se niega a diferenciar las versiones emancipatorias o progresistas de la hibridación de aquellas regulatorias o conservadoras, ha resultado fácil para los críticos modernistas afirmar que la idea de una sociedad mejor o de una acción normativa más adecuada es monopolio de la teoría crítica moderna. Pero el posmodernismo de oposición, por su parte, cuestiona enérgicamente este tipo de monopolios. La idea de una sociedad mejor es central para el posmodernismo de oposición, pero, de modo contrario a la teoría crítica moderna, este paradigma concibe el socialismo como una aspiración democrática básica, como uno entre varios futuros posibles, que no es inevitable ni será alcanzado plenamente. Asimismo, el posmodernismo de oposición exige un criterio normativo que muestre cuáles son las posiciones rivales y los criterios para escoger de qué lado se está. No obstante, de forma contraria a la teoría crítica moderna, el posmodernismo de oposición entiende que dicha normatividad se construye desde abajo y de manera participativa y multicultural. Debido a la crisis de la teoría crítica moderna, a pesar del brillante *tour de force* adelantado por Habermas, sostengo que el antagonismo presente entre el posmodernismo de oposición y el posmodernismo celebratorio tiene consecuencias políticas y teóricas más profundas que el antagonismo existente entre el modernismo y el posmodernismo. Infortunadamente, el primer tipo de antagonismo ha sido eclipsado por el segundo debido a la extraña convergencia discursiva que se ha dado entre la versión reconstruida del modernismo y aquella hiperdeconstruida del posmodernismo, esto es, el posmodernismo celebratorio.

BIBLIOGRAFÍA

Eagleton, T. (1996), *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

Horkheimer, M. (1972), *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder and Herder.

Macpherson, C. B. (1982), *The Real World of Democracy*. New York: OUP. Publicado originalmente en 1966.

posmodernas que, al centrarse en la deconstrucción y la exaltación de la contingencia, abandonan la tarea de pensar alternativas a lo que se critica —esto es, el «posmodernismo celebratorio» que el autor identifica con trabajos tales como los de Derrida y Baudrillard— y, de otro lado, las teorías posmodernas que toman la crítica de la modernidad como punto de partida para la construcción de alternativas epistemológicas y políticas, esto es, el posmodernismo de oposición propuesto en este capítulo. [*N. del E.*]

Santos, B. de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge [próxima publicación: Madrid: Trotta].
– (2002), «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», *El Otro Derecho*, 27. Bogotá: ILSA.

2

LA CAÍDA DEL *ANGELUS NOVUS*: MÁS ALLÁ DE LA ECUACIÓN MODERNA ENTRE RAÍCES Y OPCIONES*

Vivimos en una época sin fulguraciones, una época de repetición. El grado de veracidad de la teoría sobre el fin de la historia radica en que ésta es el nivel máximo posible de la conciencia de una burguesía internacional que por fin observa el tiempo transformado en la repetición automática e infinita de su dominio. Así, el largo plazo se paraliza en el corto plazo, y éste, que siempre fue la moldura temporal del capitalismo, permite a la burguesía producir la única teoría de la historia verdaderamente burguesa: la teoría del fin de la historia. La falta de credibilidad total de dicha teoría no se interfiere en nada con el hecho de ser en sí una ideología espontánea de los vencedores. El otro lado del fin de la historia es el eslogan de la celebración del presente, tan querida en las versiones apocalípticas del pensamiento posmoderno.

La idea de la repetición se refiere a que permite al presente extenderse al pasado y al futuro, como una forma de canibalismo. ¿Nos encontramos frente a una nueva situación? Hasta ahora, la burguesía no ha podido elaborar una teoría de la historia que siga exclusivamente sus propios intereses. Siempre está luchando con fuertes adversarios; primero, las clases dominantes del antiguo régimen y, después, las clases trabajadoras. El desenlace de tal lucha se encontraba siempre en el futuro, el cual, por la misma razón, no podía ser visto como una mera repetición del pasado. Los nombres asignados a este movimiento orientado al futuro fueron diversos: revolución, progreso, evolución. La revolución puede ser burguesa o proletaria, y al no determinar con anticipación el desenlace de su lucha, puede observar el progreso como la consagración

* Versión revisada y traducida de la ponencia presentada en la Conference on New Approaches to International Law, organizada por la Harvard Law School y por la Universidad de Wisconsin en Madison, celebrada en Madison, Wisconsin, del 14 al 16 de junio de 1996, y publicada en 1999 en la *Revista Mexicana de Sociología*, 2, 35-38. Traducción de Graciela Salazar J.

del capitalismo o su superación; el evolucionismo puede ser reivindicado tanto por Herbert Spencer como por Marx. La desvalorización del pasado y las hipótesis del futuro fueron comunes a las diversas teorías de la historia. El pasado fue visto como pasado y, por ello, incapaz de hacer su aparición, de irrumpir en el presente. Por el contrario, el poder de revelación y fulguración se trasladó al futuro.

Dentro de este cuadro, la transformación social, la racionalización de la vida individual y colectiva, así como la emancipación social, comenzaron a formar parte del pensamiento. En la medida en que fue construyéndose la victoria de la burguesía, el espacio del presente como repetición se fue ampliando, si bien tal ampliación nunca alcanzó la idea de futuro entendido como progreso. A partir de la crisis de la idea de revolución en la década de los años veinte, se refuerza el reformismo como modelo de transformación social y emancipación, modelo asentado en la coexistencia de la repetición y de la mejoría cuya forma política más acabada se convirtió en el Estado de bienestar.

En la actualidad, la dificultad reconocida por nosotros de pensar en la transformación social y la emancipación reside en el colapso de la teoría de la historia que nos ha transportado hasta este momento, provocado por la erosión total de los supuestos que le confirieron credibilidad en el pasado. Como mencioné, la burguesía siente que su victoria histórica se ha consumado y el vencedor sólo está interesado en la repetición del presente; el futuro como progreso puede, en realidad, significar una amenaza peligrosa. En estas condiciones, paradójicamente, la conciencia más conservadora es la que intenta rescatar el pensamiento del progreso, pero sólo porque se resiste a aceptar que la victoria se haya consumado. Para lograrlo, construye enemigos externos, tan poderosos como incomprensibles, una especie de *Ancien régime* externo. Tal es el caso de Samuel Huntington (1993) y la amenaza que ve en las civilizaciones no occidentales, en especial la del islam.

Por el otro lado, los grandes vencidos de este proceso histórico, los trabajadores y los pueblos del Tercer Mundo, tampoco son de interés para el futuro en cuanto progreso, toda vez que fue en su seno donde se generó su propia derrota. Incluso en la versión más tenue del futuro, el modelo de repetición/mejoría característico del reformismo —que aun así sólo se hizo posible para una pequeña fracción de vencidos en el llamado «mundo desarrollado»—, si bien es deseado, aparece en la actualidad como insustentable, en virtud de la fatalidad con que se propaga el desmoronamiento del Estado de bienestar. Si la repetición del presente es intolerable, más lo es la perspectiva de su abandono. De repente aparecen la repetición y el empeoramiento como el menor de los males.

Pero si, por un lado, el futuro parece vacío y sin sentido, por el otro, el pasado es tan intransferible como siempre. La capacidad de resplandor, de irrupción, explosión, revelación, en suma, la capacidad mesiánica, como diría Walter Benjamin (1980, 694), fue trasladada al futuro por

la modernidad occidental. La inutilización del futuro no abre espacios para utilizar el pasado. Simplemente dejamos de observar el pasado de modo utilizable.

En mi opinión, no podemos pensar en la transformación social y la emancipación si no reinventamos el pasado. Lo que propongo en este texto es el fragmento de una nueva teoría de la historia que nos permita volver a pensar en la emancipación social a partir del pasado y, de algún modo, de cara al futuro.

LA PARÁBOLA DEL *ANGELUS NOVUS*

Comienzo con la alegoría de la historia de Walter Benjamin. Dice así:

> Hay un cuadro de Klee llamado *Angelus novus*. Representa un ángel que parece estar alejado de algo que mira fijamente. Sus ojos están muy abiertos, la boca abierta y las alas extendidas. Es, sin duda, el aspecto del ángel de la historia. Vuelve el rostro hacia el pasado. Donde vemos *frente* a nosotros una cadena de acontecimientos, *él observa* una catástrofe perenne que amontona sin cesar ruinas sobre ruinas y las va arrojando a sus pies. De seguro le gustaría quedarse ahí, despertar a los muertos y volver a unir lo que fue destrozado. Sin embargo, una tempestad sale del paraíso que le levanta las alas y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. La tempestad lo arrastra al futuro irremediablemente, al que le ha dado la espalda, mientras que el montón de ruinas frente a sí va creciendo hasta llegar al cielo. La tempestad es lo que llamamos «progreso» (Benjamin 1980, 697-698).

El ángel de la historia contempla, impotente, la acumulación de ruinas y de sufrimiento a sus pies. Le gustaría quedarse, echar raíces en la catástrofe para, a partir de ella, despertar a los muertos y reunir a los vencidos, pero la fuerza de la voluntad cede frente a la fuerza que lo obliga a escoger el futuro, al cual le da la espalda. Su exceso de lucidez se combina con la falta de eficacia. Aquello que conoce bien y que podía transformar se le vuelve algo extraño y, por el contrario, se entrega sin condiciones a lo desconocido. Las raíces no tienen sustento y las alternativas son ciegas. Así, el pasado es un relato y nunca un recurso, una fuerza capaz de irrumpir en un momento de peligro para auxiliar a los vencidos. Lo mismo dice Benjamin en otra tesis sobre la filosofía de la historia:

> Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo «como fue en realidad». Significa apoderarnos de una memoria tal como ella relampaguea en un momento de peligro (1980, 695).

La capacidad de redención del pasado radica en la posibilidad de surgir inesperadamente en un momento de peligro, como fuente de in-

conformismo. Según dice Benjamin, el inconformismo de los vivos no existe sin el inconformismo de los muertos, ya que «ni éstos estarán a salvo del enemigo, si es éste el vencedor». Y añade: «este enemigo no ha dejado de ganar» (1980, 695). Trágico es, pues, el hecho de que el ángel de la historia moderna cobije en el pasado su capacidad de explosión y redención. Imposible es el inconformismo de los muertos como imposibles el inconformismo de los vivos[1].

¿Cuáles son las consecuencias de esta tragedia? Al igual que Benjamin, atravesamos un momento de peligro. Y, como tal, pienso cuán importante es colocar al ángel de la historia en otra posición, reinventar el pasado a modo de restituirle la capacidad de explosión y redención. La partida parece una tarea imposible en la medida en que, después de siglos de hegemonía de la teoría modernista de la historia, no tenemos otra posición para observar el pasado, sólo la que nos ofrece el ángel. Me atrevo, entonces, a pensar que este fin de siglo nos ofrece una oportunidad para romper con el dilema, oportunidad que radica precisamente en la crisis por la que está atravesando la idea de progreso. La tempestad que sopla del Paraíso sigue sintiéndose, pero con menos intensidad. El ángel continúa en la misma posición, pero la fuerza que lo sustenta va desvaneciéndose. Hasta es posible que la posición sea producto de la inercia y que el ángel de Klee haya dejado de ser un ángel trágico para convertirse en una marioneta en posición de descanso. Es una sospecha la que me permite continuar con este texto. Comenzaré por proponer una narración de la modernidad occidental para, a continuación, presentar el prefacio de otra narración.

RAÍCES Y OPCIONES

La construcción social de la identidad y de la transformación en el mundo moderno de Occidente se basa en una ecuación entre raíces y opciones. Esta ecuación confiere al pensamiento moderno un carácter doble: por un lado, pensamiento de raíces, por el otro, pensamiento de alternativas. El pensamiento de las raíces es el pensamiento de todo lo profundo, permanente, único y singular, todo aquello que da seguridad y consistencia; el pensamiento de las opciones es el pensamiento de todo aquello que es variable, efímero, sustituible, posible e indeterminado a partir de las raíces. La diferencia fundamental entre las raíces y las opciones es de escala. Las raíces son entidades de gran escala. Como sucede en la cartografía, cubren vastos territorios simbólicos y largos periodos históricos, pero las características del terreno no permiten levantar cartas topográficas en detalle y sin ambigüedades. Es, pues, un mapa que

1. Un análisis reciente de la teoría de la historia de Walter Benjamin puede leerse en Ribeiro (1995). Véase también Comesaña (1993).

orienta tanto como desorienta. Por el contrario, las entidades de pequeña escala cubren territorios confinados y periodos cortos, pero lo hacen con el suficiente detalle como para permitir calcular el riesgo de selección entre opciones y alternativas. Tal diferencia de escala permite que las raíces sean únicas y la selección múltiple, y que, a pesar de ello, la ecuación entre ellas sea viable, sin llegar a ser trivial. La dualidad de las raíces y opciones es fundadora y constituyente, es decir, no está sometida al juego que se establece entre raíces y opciones. En otras palabras, no existe la opción si no se piensa en términos de raíces y opciones. La eficacia de esta ecuación se asienta en una doble estratagema. En primer lugar, la estratagema del *equilibrio entre el pasado y el futuro*. El pensamiento de las raíces se presenta como un pensamiento del pasado en contraposición con el pensamiento de las opciones, el pensamiento del futuro. Se trata de una estratagema porque, de hecho, tanto el pensamiento de las raíces como el de las opciones son pensamientos del futuro, orientados al futuro. El pasado, en esta ecuación, es tan sólo una manera específica de construir el futuro.

La segunda estratagema es la del *equilibrio entre raíces y opciones*. La ecuación se presenta como simetría, como un equilibrio entre raíces y alternativas, y como un equilibrio en la distribución de opciones. Pero, de hecho, no es así. Por un lado, el predominio de las opciones es total. Es una realidad que en ciertos momentos de la historia, o desde ciertos grupos sociales, se atribuye predominancia a las raíces, mientras que en otros la atribuyen a las opciones. Resulta un juego o movimiento de raíces a opciones y de opciones a raíces en el que predomina uno de los vectores en la narración de la identidad y la transformación. Pero siempre se trata de opciones. Mientras que ciertos tipos de opciones presuponen el predominio discursivo de las raíces, otros le otorgan un papel secundario. El equilibrio es intangible. Según el momento histórico o el grupo social, las raíces predominan sobre las opciones o, por el contrario, las opciones predominan sobre las raíces. El juego es siempre de las raíces a las opciones y de las opciones a las raíces; sólo varía la fuerza de los dos vectores como narración de identidad y transformación. Por otro lado, no existe equilibrio o equidad en la distribución social de las opciones. Por el contrario, las raíces no son más que constelaciones de determinantes que, al definirse en el campo de las opciones, definen también a los grupos sociales que pueden tener acceso a ellas y a los que están excluidos.

Algunos ejemplos ayudarán a concretar este proceso histórico. Es a la luz de la ecuación de raíces y opciones como la sociedad occidental moderna ve la sociedad medieval y se distingue de ella. La sociedad medieval es vista como una en la cual las raíces predominan totalmente, sean éstas la religión, la teología o la tradición. La sociedad medieval no es necesariamente estática; evolucionó siguiendo una lógica de raíces. Por el contrario, la sociedad moderna se ve como una sociedad dinámi-

ca que evoluciona siguiendo una lógica de opciones. La primera señal importante de cambio en la ecuación es, tal vez, la Reforma de Lutero. Con ella se hace posible, a partir de la misma raíz —la Biblia de la cristiandad occidental—, generar una alternativa frente a la iglesia de Roma. La religión, al volverse optativa, pierde intensidad e incluso estatus, en cuanto raíz. Las teorías racionalistas del derecho natural del siglo XVII reconstituyen la ecuación entre raíces y opciones de manera enteramente moderna. La raíz es ahora la ley de la naturaleza por el ejercicio de la razón y la observación. La intensidad de esta raíz está en que se sobrepone a Dios. En *De iure belli ac pacis*, Grocio, el mejor exponente de la nueva ecuación, afirma:

> Lo que hemos llegado a afirmar tendría un grado de validación aun cuando admitiéramos, lo que no puede ser admitido sin la mayor perversidad, que no hay un Dios o, bien, que los asuntos del hombre no le preocupan (1964, 11-13)[2].

A partir de esta raíz tan pasmosa, pueden ser posibles las opciones más dispares. Por esta razón, y no por las que invoca, Tuck acierta cuando afirma que el tratado de Grocio «posee el rostro de Jano y sus dos bocas hablan tanto el lenguaje del absolutismo como el lenguaje de la libertad» (1979, 79). Esto es lo que pretende Grocio. Sustentado por la raíz del derecho natural, el derecho puede decidir promover la jerarquía (el *ius rectorium*, como lo llama) o la igualdad (el *ius equatorium*).

En el mismo proceso histórico en que la religión transita del estatus de raíz al de opción, la ciencia transita, por el contrario, del estatus de opción al de raíz. La propuesta de Giambattista Vico de la «nueva ciencia» (1961) se refiere a un marco decisivo en esta transición que dio inicio con Descartes y se consumó en el siglo XIX. La ciencia, al contrario de la religión, es una raíz que nace en el futuro, es una opción que, al radicalizarse, se transforma en raíz y, a partir de entonces, genera un inmenso campo de posibilidades y de imposibilidades, es decir, de opciones.

Este juego de movimiento y de posición entre raíces y opciones alcanza su desarrollo pleno con la Ilustración. Dentro de un vasto campo cultural —que va de la ciencia a la política, de la religión al arte—, las raíces se asumen claramente como el otro, radicalizado, de las opciones, tanto de las que son posibles como de las que pueden ser imposibles. De esta forma, la razón, transformada en raíz última de la vida individual y colectiva, no tiene otro fundamento que el de generar opciones; aquí es donde la razón se distingue, en cuanto raíz, de las raíces de la sociedad del *Ancien régime* (la religión y la tradición). Se trata de una raíz que, al radicalizarse, abre el campo a enormes opciones.

2. En otro trabajo analizo con más detalle las teorías de Grocio y las teorías racionalistas del derecho natural (Santos 1995, 60-63).

De cualquier forma, las opciones no son infinitas. Ello es particularmente evidente en la otra gran raíz de la Ilustración: el contrato social y la voluntad general que lo sustenta. El contrato social es la metáfora que origina una opción radical —la de dejar el estado de naturaleza para formar la sociedad civil— que se transforma en una raíz a partir de la cual casi todo es posible, todo excepto volver al estado de naturaleza. La contractualización de las raíces es irreversible, y éste es el límite de reversibilidad de las opciones. La voluntad general, según Rousseau, no puede ser puesta en duda por los hombres libres que genera. En el *Contrato social* dice:

> Quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por la sociedad en su conjunto; lo cual no significa otra cosa que será forzado a ser libre (1984, 69).

La contractualización de las raíces es un proceso histórico largo y accidentado. Por ejemplo, el Romanticismo es, fundamentalmente, una reacción contra la contractualización de las raíces y la reivindicación de su carácter inapropiable y singular. Sin embargo, las raíces románticas están tan orientadas al futuro como las del contrato social. En ambos casos se intenta abrir un campo de posibilidades que permita distinguir entre las opciones posibles y las imposibles, entre las opciones legítimas y las ilegítimas.

Entonces puede afirmarse que, con la Ilustración, la ecuación raíces/opciones se convierte en una forma hegemónica de pensar la transformación social y el lugar de los individuos y los grupos sociales en esa transformación. Una de las manifestaciones más elocuentes de este paradigma es el motivo del viaje como metáfora central del modo de estar en el mundo moderno. De los viajes reales de la expansión europea a los viajes reales e imaginarios de Descartes, Montaigne, Montesquieu, Voltaire o Rousseau, el viaje tiene una carga simbólica doble: por un lado, es el símbolo del progreso y enriquecimiento material o cultural; por otro, es el símbolo del peligro, de la inseguridad y de la pérdida. Una faceta doble que hace que el viaje contenga en sí mismo a su contrario, la idea de una posición fija, la casa (*oîkos* o *domus*) que da sentido al viaje, le confiere un punto de partida y un punto de llegada. Van der Abbeele dice: el *oîkos* «actúa como un punto trascendental de referencia que organiza y domestica una cierta área mediante la definición de todos los demás puntos en relación a sí mismo» (1992, xviii).

En suma, el *oîkos* es un fragmento del viaje que no viaja, con el fin de lograr que ese viaje tenga sentido. El *oîkos* es la raíz que sustenta y limita las opciones de vida o de conocimiento que el viaje hace posible. A su vez, el viaje refuerza la raíz de origen en la medida en que, por vía del exotismo de los lugares que permite visitar, hace más profunda la familiaridad de la casa de donde se parte. El relativismo cultural que surge

de la actitud comparativa de los viajeros imaginarios de la Ilustración tiene como límite la afirmación de la identidad y, en casi todos ellos, otorga superioridad a la cultura europea. De hecho, Montaigne nunca viajó a América, como tampoco lo hicieron Montesquieu a Persia ni Rousseau a Oceanía, pero la realidad es que todos ellos viajaron a Italia en busca de las raíces de la cultura europea, raíces veneradas mientras más brutal era el contraste con la degradación de Italia en la época de esos viajes.

El motivo del viaje es lo que mejor muestra la discriminación y desigualdad que la ecuación moderna raíces/opciones oculta y procura justificar. Por un lado, el viaje a esos lugares exóticos para muchos no fue voluntario ni perseguía profundizar cierta identidad cultural. Por el contrario, se trató de un viaje forzado y su objetivo era destruir la identidad. Esto se aplica sin duda al tráfico de esclavos. Por otro lado, el motivo del viaje es falocéntrico. El viaje presupone, como ya mencioné, la fijeza del punto de partida y de llegada, la casa (el *oîkos* o *domus*), y la casa es el lugar de la mujer. La mujer no viaja, con lo que hace posible el viaje. Además, esta división sexual del trabajo dentro del motivo del viaje es uno de los *tópoi* más resistentes en la cultura occidental, y tal vez lo es también en otras culturas. La versión arquetípica del viaje en la cultura occidental es *La Odisea*. La Penélope doméstica se hace cargo de la casa mientras Ulises viaja. La larga espera de Penélope es la metáfora de la solidez del punto de partida y de llegada que garantiza la posibilidad y aleatoriedad de las peripecias por las que pasa el viajero Ulises.

El interés del motivo del viaje en este contexto radica en que, a través de éste, es posible identificar las determinaciones sexistas, racistas y clasistas de la ecuación moderna entre raíces y opciones. El campo de posibilidades que abre la ecuación no es igual para todos. Algunos, quizá la mayoría, son excluidos de este campo. Para ellos, las raíces, lejos de ofrecer nuevas opciones, significan el dispositivo, nuevo o viejo, que se las niega. Las raíces que otorgan opciones a los hombres, a los blancos y a los capitalistas, son las mismas que las niegan a las mujeres, a los negros, a los trabajadores. A finales del siglo XIX se consolida el juego de espejos entre raíces y opciones y se convierte en la *idéologie savante* de las ciencias sociales. Los dos ejemplos más brillantes son, sin duda, Marx y Freud.

En Marx, la base es la raíz y la superestructura son las opciones. No se trata de una vulgar metáfora como algunos marxistas no vulgares quieren hacer creer. Se trata de un principio lógico de racionalidad social que atraviesa toda la obra de Marx y, de hecho, la de muchos otros científicos sociales que discrepaban. Baste mencionar el caso de Durkheim, para quien la conciencia colectiva es la raíz siempre amenazada en una sociedad que se basa en la división del trabajo social y en las opciones que ésta multiplica indefinidamente. El mismo pensamiento está presente en Freud y Jung. La importancia del inconsciente en la psicología profunda radica precisamente en el hecho de que éste es la raíz

profunda donde se edifican las opciones del ego o su limitación neurótica. Del mismo modo, en el nivel más amplio del Freud cultural y de Jung, tal como los analiza Peter Homans, «la interpretación distingue la infraestructura inconsciente de la cultura para así liberar al intérprete de los poderes opresivos y coercitivos de ésta» (1993, xx).

El factor común entre la revolución comunista y la revolución introspectiva es que ambas son respuestas creativas a la profunda desorganización social e individual de una sociedad que está experimentando la pérdida de los ideales, símbolos y modos de vida que han constituido su herencia común. La orientación al futuro en la ecuación raíces/opciones está presente tanto en Marx como en Freud. Si para Marx la base es la llave de la transformación social, para Freud o Jung no tiene sentido investigar el inconsciente fuera de un contexto terapéutico. Así, el materialismo histórico y la psicología profunda se proponen ir a las raíces de la sociedad moderna —del capitalismo y de la cultura occidental, respectivamente— para abrir opciones nuevas y más amplias. El éxito de su teoría, para cualquiera de ellos, radica en que pueda transformarse en fundamento e instrumento de tal transformación.

En un mundo que perdió hace mucho el «pasado profundo», la raíz de la religión, la ciencia es tanto para Marx como para Freud la única raíz capaz de sustentar un nuevo comienzo en la sociedad moderna occidental. A partir de ella, las buenas opciones son las legitimadas científicamente. Ello implica, para Marx, la distinción entre realidad e ideología y, para Freud, la distinción entre realidad y fantasía. En esta distinción reside también la posibilidad de la teoría crítica de la actualidad. Como dijo Nietzsche, si desaparecieran las realidades también desaparecerían las apariencias. Y lo contrario también es cierto.

La traducción política liberal de esta nueva ecuación entre raíces y opciones es el Estado-nación y el derecho positivo, convertidos en las raíces que crean el inmenso campo de las opciones en el mercado y en la sociedad civil. El derecho, para poder funcionar como raíz, debe ser autónomo, es decir, científico. Esta transformación no se dio sin resistencias. En Alemania, por ejemplo, la escuela histórica recuperó para el derecho la vieja ecuación entre raíces y opciones, el derecho como emancipación del *Volksgeist*. Pero fue derrotada por la nueva ecuación, la raíz jurídica constituida por la codificación y el positivismo. A su vez, el Estado liberal se constituyó como raíz gracias a la imaginación de la nacionalidad homogénea y de la cultura nacional. Por medio de ellas, el Estado se convierte en el guardián de una raíz que no existe más allá de él.

EL FIN DE LA ECUACIÓN

Estamos llegando a un momento peligroso, en el sentido que le atribuyó Walter Benjamin. Creo que dicho momento radica en buena medida

en el hecho de que la ecuación moderna entre raíces y opciones, con la que aprendemos a pensar la transformación social, está a punto de pasar por un proceso de profunda desestabilización que parece irreversible. Ésta se presenta bajo tres formas principales: turbulencia de las escalas, explosión de raíces y opciones, y trivialización de la ecuación entre raíces y opciones.

Un comentario breve sobre cada una de ellas. Por lo que respecta a la *turbulencia de las escalas*, es importante recordar lo que mencioné con anterioridad sobre la diferencia de escalas entre las raíces (a gran escala) y las opciones (a pequeña escala). La ecuación raíces/opciones se asienta en esa diferencia y en la estabilidad de tal diferencia. En la actualidad vivimos tiempos turbulentos que se manifiestan a través de una confusión caótica de escalas entre fenómenos. La violencia urbana es paradigmática en este sentido. Cuando un niño de la calle busca abrigo para pasar la noche y por esa misma razón es asesinado por un policía, o cuando una persona es abordada por un mendigo en la calle y al negarse a dar limosna es asesinada por éste, lo que ocurre es una explosión imprevisible en la escala del conflicto: un fenómeno que parece trivial y sin consecuencias se coloca en ecuación con otro dramático y de consecuencias fatales. Este cambio abrupto e imprevisible de la escala de los fenómenos ocurre en la actualidad en los más diversos dominios de la práctica social, por lo que me atrevo a considerarlo como una de las características fundamentales de nuestro tiempo. Basándome en los trabajos de Prigogine (1979; 1980), pienso que nuestras sociedades atraviesan por un periodo de bifurcación. Como es sabido, esta condición se da en sistemas inestables cuando un cambio mínimo puede producir transformaciones cualitativas de modo imprevisible y caótico. Dicha explosión abrupta de escala genera una enorme turbulencia y coloca al sistema en una situación de vulnerabilidad irreversible.

Pienso que la turbulencia de nuestro tiempo es de tal tipo y en ella reside la enorme vulnerabilidad a que están sujetas las formas de subjetividad y de sociabilidad: del trabajo a la vida sexual, de la ciudadanía al ecosistema. Esta situación de bifurcación repercute en una ecuación raíces/opciones, lo que origina que la diferencia de escala entre raíces y opciones sea caótica y reversible. La inestabilidad política de nuestro tiempo, de los Balcanes a la antigua Unión Soviética, del Medio Oriente a África, tiene mucho que ver con transformaciones bruscas en las escalas, tanto de las raíces como de las opciones. Cuando se desmoronó la Unión Soviética, los casi 25 millones de rusos que vivían fuera de Rusia en las diversas repúblicas que conformaban la Unión vieron de repente que su raíz, su identidad nacional, era minimizada y reducida al estatuto de identidad local, propia de una minoría étnica. Por el contrario, los serbios en la antigua Yugoslavia procuraron, con el apoyo inicial de los países occidentales, ampliar la escala de sus raíces nacionales hasta llegar al canibalismo de las raíces nacionales de sus vecinos. No son nuevos estos cam-

bios de escala, toda vez que ya ocurrieron en la posguerra con el proceso de descolonización y el surgimiento de nuevos Estados poscoloniales, llamados «nacionales». Lo nuevo en estos cambios es precisamente el hecho de que se llevaron a cabo sobre las ruinas de Estados que habían reclamado para sí la titularidad de las raíces de identidad.

La misma explosión en apariencia errática de las escalas se da en el campo de las opciones. En el campo de la economía, la fatalidad con que se imponen ciertas opciones, como por ejemplo los ajustes estructurales y las drásticas consecuencias que éstos producen, hace que la pequeña escala se amplíe hasta convertirse en una gran escala y que el corto plazo se transforme en una larga duración instantánea. El ajuste estructural para los países del Sur, lejos de ser una opción, es una raíz transnacional que envuelve y asfixia las raíces nacionales y las reduce a protuberancias locales. Por otro lado, el contrato social, la metáfora de la contractualización de las raíces políticas de la modernidad, en la actualidad está sujeto a una gran turbulencia. El contrato social es un contra-to-raíz que se basa en la opción, compartida por todos, de abandonar el estado natural. Doscientos años después, el desempleo estructural, el recrudecimiento de las ideologías reaccionarias, el aumento exagerado de las desigualdades socioeconómicas entre los países que componen el sistema mundial y, en el interior de cada uno de ellos, el hambre, la miseria y la enfermedad a la que está sujeta la población de los países del Sur y la población pobre (el «Tercer Mundo interno») en los países del Norte, todo ello nos hace creer que estamos ante la opción de excluir del contrato social a un fragmento significativo de la población de nuestros países, y obligarlo a que vuelva a su estado natural, convencidos de que sabremos defendernos eficazmente de la agitación que tal expulsión puede causar.

La segunda manifestación de la desestabilización de la ecuación es la *explosión simultánea de las raíces y las opciones*. De hecho, lo que comúnmente se llama «globalización», una articulación de la sociedad de consumo con la sociedad de la información, ha dado origen a la multiplicidad infinita, en apariencia, de opciones. El campo de posibilidades se ha expandido enormemente, legitimado por las propias fuerzas que hacen posible tal expansión, sean éstas la tecnología, la economía de mercado, la cultura global de la publicidad y el consumismo o la democracia. Si se amplían las opciones, éstas se transforman de manera automática en un derecho a tal ampliación. Sin embargo, en aparente contradicción con esto, vivimos una época de localismos y territorialidades, de identidades y singularidades, de genealogías y memorias; en suma, una época de multiplicación, otra vez sin límites, de las raíces. Y también en este caso, descubrir raíces una y otra vez se traduce de inmediato en un derecho a las raíces descubiertas.

La explosión de raíces y opciones no se da sólo por la multiplicación indefinida de unas y otras. Surge también por la búsqueda de raíces más

profundas y fuertes que sustenten opciones particularmente dramáticas y radicales. El campo de las posibilidades se reduce en este caso de manera drástica, pero las opciones restantes son dramáticas y están cargadas de consecuencias. Los dos ejemplos más elocuentes de esta explosión de raíces y opciones generada por el aumento excesivo de unas y otras son los fundamentalismos y la investigación sobre el ADN. El fundamentalismo liberal, entre todos los fundamentalismos, es, sin duda, el más intenso. Como el marxismo pasa actualmente por una crisis, el capitalismo se volvió marxista. La economía de mercado, el último seudónimo del capitalismo, se transformó, en las últimas décadas, en el nuevo contrato social, en la base o raíz económica universal que empuja a la mayoría de los países hacia opciones dramáticas y radicales y, para muchos de éstos, a elegir entre el caos de la exclusión y el caos de la inclusión. Por otro lado, la investigación sobre el ADN, conducida en el ámbito del proyecto sobre el genoma humano, significa, en términos culturales, la transformación del cuerpo en la última raíz a partir de la cual se abren las opciones dramáticas de la ingeniería genética. El *boom* de la investigación de las neurociencias sobre el cerebro en los últimos años puede interpretarse como otro medio de convertir el cuerpo en la raíz última. Comenzamos el siglo XX con la revolución socialista y la revolución introspectiva, y lo terminamos con la revolución corporal. El papel central que en su momento asumieron la clase y la psique, en la actualidad lo ha asumido el cuerpo, convertido, al igual que la razón ilustrada, en la raíz de todas las opciones.

La explosión extensiva e intensiva de raíces y de opciones puede desestabilizar realmente la ecuación entre raíces y opciones sólo en la medida en que se articula con su intercambiabilidad. Vivimos una época de descubrimiento y deconstrucción. Observamos que muchas de las raíces a las que volvimos la mirada eran, al final, opciones disfrazadas. Las teorías y la epistemología feministas, las teorías críticas de la raza, los estudios poscoloniales y la nueva historia significan una contribución decisiva en este campo. De la opción occidental/oriental de la primatología, estudiada por Donna Haraway (1989), a la opción sexista y racista del Estado de bienestar analizada por Linda Gordon (1990; 1991); de la opción denunciada por Martín Bernal (1987) de eliminar las raíces africanas de la *Black Athena* (Atenas Negra) con el fin de intensificar su pureza como raíz de la cultura europea a la opción de blanquear el *Black Atlantic* (Atlántico Negro) para ocultar los sincretismos de la modernidad, como mostró Paul Gilroy (1993), observamos que las raíces de nuestra sociabilidad y racionalidad son, de hecho, optativas, dirigidas más bien a una idea hegemónica de futuro que les dio sentido, y no hacia el pasado, que, al final, sólo existió para funcionar como espejo anticipado del futuro.

Sin embargo, paradójicamente, este descubrimiento y la denuncia que lleva consigo se trivializan a medida que se profundizan. Porque de-

trás de la máscara sólo existe otra máscara: el saber que las raíces hegemónicas de la modernidad occidental son opciones disfrazadas otorga a la cultura hegemónica la oportunidad de imponer, ahora sin necesidad de disfraces y con gran arrogancia, sus opciones como raíces. El caso más elocuente tal vez sea el *The Western Canon* (*El canon occidental*), de Harold Bloom (1994). Ahí explica que las raíces son un mero efecto del derecho a las raíces, y éste, un mero efecto del derecho a las opciones. Es cierto que la posibilidad de dicha claridad turbulenta entre raíces y opciones también está abierta a grupos y culturas contrahegemónicos, pero está abierta precisamente en la medida en que refuerza su carácter contrahegemónico.

En la nueva constelación de sentido, raíces y opciones dejan de ser entidades cualitativamente distintas. Ser raíz o ser opción es un efecto de escala y de intensidad. Las raíces son la continuación de las opciones en una escala y con una intensidad diferentes y ocurre lo mismo con las opciones. Esta circularidad permite que el derecho a las raíces y el derecho a las opciones sean mutuamente traducibles. Son isomórficos y se formulan en lenguas y discursos diferentes. Todo se transforma en una cuestión de estilo.

El juego de espejos entre raíces y opciones alcanza la exacerbación en el ciberespacio. En Internet, las identidades son doblemente imaginadas: como imaginaciones y como imágenes. Cada quien es libre de crear las raíces que desee y, a partir de ellas, reproducir sus opciones hasta el infinito. Así, la misma imagen puede observarse como una raíz sin opciones o como una opción sin raíces y, en esa medida, pensar en los términos de la ecuación raíces/opciones deja de tener sentido. De hecho, esta ecuación sólo parece tener sentido en una cultura conceptual, logocéntrica, que discurre sobre matrices sociales y territoriales (espacio y tiempo) y las somete a criterios de autenticidad. A medida que transitamos hacia una cultura centrada en imágenes, el espacio y el tiempo van siendo sustituidos por los instantes de la velocidad, las matrices sociales van siendo sustituidas por mediatrices y, en el mismo nivel, el discurso de la autenticidad se transforma en una jerga indescifrable. No existe más profundidad que la sucesión de imágenes. Todo lo que está por debajo y por detrás, también está por encima y enfrente. En esta tesitura, tal vez el análisis de Gilles Deleuze (1968) sobre el rizoma adquiere una nueva actualidad. En efecto, Mark Taylor y Esa Saarinen, dos filósofos de los medios, afirman que «el registro imaginario transforma raíces en rizomas. Una cultura rizomática no está ni enraizada ni desenraizada. Nunca sabremos por dónde irán a irrumpir los rizomas» (1994, 9).

La condición de nuestro tiempo es que pasamos por un periodo de transición. Las matrices coexisten con las mediatrices; el espacio y el tiempo, con los instantes de velocidad; la inteligibilidad del discurso de la autenticidad, con su ininteligibilidad. La ecuación entre raíces y opciones ora hace que todo tenga sentido, ora hace que nada tenga senti-

do. Estamos frente a una situación más compleja que la de Nietzsche porque, en nuestro caso, tanto se acumulan realidades y apariencias como desaparecen unas y otras. Estas oscilaciones drásticas de sentido son, tal vez, la causa última de la *trivialización de la ecuación entre raíces y opciones*, la tercera manifestación de la desestabilización de esta ecuación en nuestro tiempo.

La trivialización de la distinción entre raíces y opciones implica la trivialización de unas y otras. Aquí reside nuestra dificultad de pensar la transformación social de la actualidad. Es que el *páthos* de la distinción entre raíces y opciones es inherente al modo moderno de pensar la transformación social. Cuanto más intenso sea ese *páthos*, más se evapora el presente y se transforma en un momento efímero entre el pasado y el futuro. Y, por el contrario, en ausencia de ese *páthos*, el presente tiende a eternizarse y a devorar de igual forma el pasado y el futuro. Tal es nuestra condición actual. Vivimos un tiempo de repetición, y si se acelera esta repetición se produce una sensación de vértigo y de estancamiento a la vez. Es tan fácil e irrelevante caer en la ilusión retrospectiva de proyectar el futuro en el pasado como caer en la ilusión prospectiva de proyectar el pasado en el futuro. El presente eterno conforma la equivalencia entre las dos ilusiones y a la vez las neutraliza. Con ello, nuestra condición asume una dimensión kafkiana: lo que existe no tiene explicación, ni por el pasado ni por el futuro. Existe apenas en un mar de indefinición y de contingencia.

Si la modernidad le quita al pasado su capacidad de irrupción y revelación para entregarla al futuro, el presente kafkiano se la quita al futuro. Lo que irrumpe en el presente kafkiano es errático, arbitrario, fortuito y hasta absurdo.

Por el contrario, hay quien observa en la eternización del presente una nueva tempestad del Paraíso que sustenta el *angelus novus*:

> [...] en la red telecomunicacional global de realidades digitalizadas, el espacio parece sucumbir en una presencia que no conoce la ausencia, y el tiempo parece estar condensado en un presente que ni el pasado ni el futuro perturban. Que se llegara a alcanzar el gozo de esa presencia en el presente significaría la cristalización de los sueños más antiguos y más profundos de la imaginación religioso-filosófica occidental (Taylor y Saarinen 1994, «Speed», 4).

A mi entender, la tempestad digital en las alas del ángel es virtual y puede ser ligada o desligada a voluntad. Por lo mismo nuestra condición es mucho menos heroica y prometedora de lo que la tempestad propone. La presencia, cuya posesión es imaginada por la religión y la filosofía, es la fulguración única e irrepetible de una relación sustantiva, producto de una interrogación permanente, sea ésta el acto místico, la superación dialéctica, la realización del *Geist*, del *Selbstsein*, el acto existencial o el comunismo. La presencia digital es, por el contrario, la fulguración de

una relación de estilo, repetible una y otra vez; una respuesta permanente a todos los posibles interrogantes. Se opone a la historia sin tener la conciencia de que es histórica. Por eso imagina el fin de la historia sin tener que imaginarse su propio fin.

UN FUTURO PARA EL PASADO

No es fácil salir de una situación tan convincente en sus contradicciones y ambigüedades, una situación que es tan confortable como intolerable. La eternización del presente implica el final de los interrogantes permanentes a los que se refiere Merleau-Ponty (1968, 50). La época de repetición puede concebirse como progreso y como su contrario. No es posible pensar la transformación social sin el *páthos* de la tensión entre raíces y opciones, pero tal imposibilidad pierde gran parte de su dramatismo si se juzga que la transformación social, además de impensable, es innecesaria. Esta ambigüedad conduce al apaciguamiento intelectual, que a su vez lleva al conformismo y a la pasividad. Es importante recuperar entonces la capacidad de espanto y que ésta se traduzca en inconformismo y rebeldía. Walter Benjamin, en la primavera de 1940, escribió una advertencia que mantiene su actualidad:

> El espanto por el hecho de que las cosas que estamos viviendo [se refiere desde luego al nazismo] «todavía» sean posibles *no* es un espanto filosófico. No se sitúa en el umbral de la comprensión, a no ser que se entienda que la concepción de la historia de la cual proviene es insostenible (1980, 697).

En mi opinión, a partir de aquí debemos verificar que la teoría de la historia de la modernidad es insostenible y, por tanto, es necesario sustituirla por otra que nos ayude a vivir con dignidad este momento de peligro y lograr la supervivencia por la profundización de las energías de emancipación. Lo más urgente es contar con una nueva capacidad de espanto y de indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde.

Según la sugerencia de Merleau-Ponty, debemos partir de las significaciones de la modernidad más abiertas y más incompletas. Son éstas las que suscitan la pasión y abren espacios a la creatividad e iniciativa en el ser humano (1968, 45). Porque la teoría de la historia de la modernidad se orientó totalmente al futuro, y el pasado quedó subrepresentado y subcodificado. El dilema de nuestro tiempo reside en que a pesar de que el futuro esté desacreditado, aún es posible, en el ámbito de esta teoría, reanimar el pasado. Para la teoría de la historia, el pasado es una acumulación fatalista de catástrofes que el *angelus novus* observa de manera impotente y ausente.

Nuestra tarea consiste en reinventar el pasado para que asuma la capacidad de fulguración, irrupción y redención que imaginó Benjamin con clarividencia: «Para el materialismo histórico de lo que se trata es de retener una imagen del pasado tal como ésta aparece ante el sujeto histórico, súbitamente, en el momento de peligro» (1980, 695). Esta capacidad de fulguración podrá desarrollarse sólo si el pasado deja de ser la acumulación fatalista de catástrofes para ser tan sólo la anticipación de nuestra indignación y de nuestro inconformismo. El fatalismo es, en la concepción modernista, el otro lado de la confianza en el futuro. El pasado queda así neutralizado en dos niveles: porque sucedió lo que tenía que suceder y porque lo que haya acontecido en un momento dado ya sucedió y puede llegar a superarse con posterioridad. En esta constelación de ilusiones retrospectivas y de ilusiones prospectivas del pasado sólo se aprende a confiar en el futuro.

Es preciso, pues, luchar por otra concepción del pasado, en la que éste se convierta en razón anticipada de nuestra rabia y de nuestro inconformismo. En vez de un pasado neutralizado, un pasado como pérdida irreparable resultante de iniciativas humanas que pudieron elegir entre alternativas. Un pasado reanimado en nuestra dirección por el sufrimiento y por la opresión que fueron causados por la presencia de alternativas que se podían haber evitado. Benjamin critica la socialdemocracia alemana en nombre de una concepción del pasado semejante a éste. Dice:

> [La socialdemocracia] se dio el gusto de trasladar a la clase trabajadora el papel de libertadora de las generaciones *futuras*. Así, le cortó el nervio de la mejor fuerza que tenía. En esta escuela, la clase olvidó tanto el odio como el espíritu de sacrificio. Porque éstos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los nietos liberados (1980, 700).

Tal vez más que en la época de Benjamin, perdemos la capacidad de enfurecernos y espantarnos frente al realismo grotesco que se acepta sólo porque existe, perdemos la voluntad de sacrificio. Para recuperar una y otra es importante reinventar el pasado como negatividad, producto de la iniciativa humana y, basándose en él, construir interrogantes poderosos y adoptar posiciones apasionadas que tengan la capacidad de despertar sentidos fecundos.

Entonces es conveniente identificar el sentido de los interrogantes en un momento de peligro como el que estamos atravesando. Tal identificación se da en dos momentos. El primero es el de la pretendida eficacia de los interrogantes poderosos. Acudo a una expresión un tanto idealista de Merleau-Ponty (1968, 44) y pienso que para que los interrogantes poderosos sean eficaces, deben ser monogramas del espíritu sobre las cosas. Deben irrumpir por la intensidad y por la concentración de energía interior que transportan. Tal irrupción, en las condiciones ac-

tuales, sólo ocurre si los interrogantes poderosos se traducen en imágenes desestabilizadoras. Son esas imágenes las únicas que pueden restituir la capacidad de espanto y de indignación. En la medida en que el pasado deje de ser automáticamente redimido por el futuro, el sufrimiento humano, la explotación y la opresión que lo habitan se convertirán en un comentario cruel sobre el tiempo presente, inadmisible porque aún sucede y porque la iniciativa del ser humano pudo evitarlo. Las imágenes son desestabilizadoras sólo en la medida en que todo depende de nosotros y todo podría ser diferente y mejor. Así pues, la iniciativa del ser humano, y no cualquier idea abstracta de progreso, puede fundamentar el principio de esperanza de Ernst Bloch (2004-2005). El inconformismo es la utopía de la voluntad. Como dice Benjamin, «La chispa de la esperanza sólo posee el don de deslumbrar en el pasado a aquel historiador que está convencido de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste es el vencedor» (1980, 695).

Las imágenes desestabilizadoras serán eficaces sólo si son ampliamente compartidas. Esto me conduce al segundo momento del sentido de los interrogantes poderosos. ¿Cómo lograr que el interrogante esté más distribuido que las respuestas que le fueron dadas? Juzgo que, en el interior de la cultura occidental, en el momento actual de peligro, el interrogante poderoso, para ser ampliamente distribuido, suele incidir más sobre lo que nos une que sobre lo que nos separa. Porque uno de los ardides de la ecuación raíces/opciones fue ocultar, bajo la capa del equilibrio entre una y otra, el predominio total de las opciones, por lo cual tenemos en la actualidad múltiples teorías y prácticas de separación y de varios grados de separación. Por el contrario, carecemos de teorías de unión, y esta carencia resulta grave en extremo en un momento de peligro. La gravedad de tal carencia no está en sí misma, sino en el hecho de coexistir como una plétora de teorías de la separación. Lo más grave es el desequilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión.

Los poderes hegemónicos que rigen la sociedad de consumo y la sociedad de la información han promovido teorías e imágenes que apelan a una totalidad —sea ésta de la especie, del mundo y hasta del universo— que existe por encima de las divisiones entre las partes que la componen. Sabemos que se trata de teorías e imágenes manipuladoras que ignoran las diversas circunstancias y aspiraciones de los pueblos, clases, géneros, regiones, etc., así como las relaciones de desigualdad, explotación y victimización que han unido las partes que componen esa pseudototalidad. Sin embargo, el grado de credibilidad de estas teorías e imágenes consiste en apelar, aunque de manera manipuladora, a una comunidad imaginada de la humanidad en su conjunto. La CNN, en contra de las teorías de la separación, descubrió un universalismo *a posteriori* simultáneamente global e individual, la universalidad y la individualidad del sufrimiento: el sufrimiento existe en todas partes; los individuos son los que sufren, no las sociedades.

A su vez, las fuerzas contrahegemónicas han contribuido a ampliar las arenas de entendimiento político; pero, en general, las coaliciones y las alianzas han sido poco eficaces para superar las teorías de la separación, aunque han sido más eficaces para superar las separaciones territoriales que para superar las separaciones que provocan las diferentes formas de discriminación y opresión. Las coaliciones transnacionales han sido más fáciles entre grupos feministas y entre ecologistas o indígenas que entre unos y otros grupos. Esto se debe al desequilibrio entre las teorías de la separación y las de la unión. Estas últimas, entonces, deben reforzarse para que se vuelva visible lo que hay de común entre las diferentes formas de discriminación y de opresión: el sufrimiento humano.

La globalización contrahegemónica, que yo he designado «cosmopolitismo subalterno», está inserta en el carácter global y multidimensional del sufrimiento humano. La idea del *totus orbis*, formulada por Francisco de Vitoria, uno de los fundadores del derecho internacional moderno, debe ser reconstituida como globalización contrahegemónica, como cosmopolitismo subalterno. El respeto por la diferencia no puede impedir la comunicación y complicidad que hace posible la lucha contra la indiferencia. El momento de peligro por el que estamos atravesando exige que profundicemos en la comunicación y la complicidad. Debemos hacerlo no en nombre de una *communitas* abstracta, sino movidos por la imagen desestabilizadora del sufrimiento multiforme causado por la iniciativa humana, tan avasallador como innecesario. Las teorías de la separación, en este momento de peligro, deben formularse sin perder de vista lo que nos une; y, viceversa, las teorías de unión deben formularse tomando en cuenta lo que nos divide. Las fronteras divisoras deben construirse con numerosas entradas y salidas. Al mismo tiempo, es importante mantener presente que lo que une sólo une *a posteriori*.

La comunicación y la complicidad deben darse con apoyo y en varios niveles para que haya un equilibrio dinámico entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. A cada nivel le corresponde un potencial de indignación e inconformismo, alimentado por una imagen desestabilizadora. Propongo que distingamos cuatro niveles: el epistemológico, el metodológico, el político y el jurídico.

La comunicación y la complicidad *epistemológicas* se asientan en la idea de que no existe sólo una forma de conocimiento, sino varias, y que es preciso optar por la que favorece la creación de imágenes desestabilizadoras y una actitud de inconformismo frente a ellas. Como ya expliqué en el capítulo 1, defiendo la posición de que no hay conocimiento en general ni ignorancia en general. Cada forma de conocimiento conoce en relación con un cierto tipo de ignorancia y, viceversa, cada forma de ignorancia es ignorancia de un cierto tipo de conocimiento. Cada forma de conocimiento implica así una trayectoria de un punto *A*, designado por la ignorancia, a un punto *B*, designado por el saber. Las formas

de conocimiento se distinguen por el modo en que caracterizan los dos puntos y las trayectorias entre ellos. Esta trayectoria, en la modernidad de Occidente, es, simultáneamente, una secuencia lógica y una secuencia temporal. El movimiento de la ignorancia al saber es también el movimiento del pasado al futuro.

Como expliqué en detalle en el capítulo anterior, creo que el paradigma de la modernidad contiene dos formas importantes de conocimiento: conocimiento-regulación y conocimiento-emancipación. El conocimiento-regulación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia, denominado caos, y un punto de conocimiento, denominado orden. El conocimiento-emancipación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia, denominado colonialismo, y un punto de conocimiento, denominado solidaridad. Si bien estas dos formas de conocimiento están igualmente inscritas en el paradigma de la modernidad, el conocimiento-regulación, durante el último siglo, ha ganado primacía total sobre el conocimiento-emancipación. Con esto, el orden pasó a ser la forma hegemónica del conocimiento, y el caos, la forma hegemónica de la ignorancia. Dicha hegemonía del conocimiento-regulación le permitió recodificar el conocimiento-emancipación en sus propios términos. Así, lo que era saber en esta última forma de conocimiento se transformó en ignorancia (la solidaridad se convirtió en caos) y lo que era ignorancia se transformó en saber (el colonialismo fue recodificado como orden). Como la secuencia lógica de la ignorancia al saber es también la secuencia temporal del pasado al futuro, la hegemonía del conocimiento-regulación hizo que tanto el futuro como la transformación social se concibieran como orden, y el colonialismo, como un tipo de orden. De forma paralela, el pasado se concibió como el caos, y la solidaridad, como un tipo de caos. El sufrimiento humano puede justificarse así en nombre de la lucha del orden y del colonialismo contra el caos y la solidaridad. Ese sufrimiento humano tuvo, y sigue teniendo, destinatarios sociales específicos —trabajadores, mujeres, minorías étnicas y sexuales—, cada uno de los cuales es considerado peligroso, a su modo, porque representa el caos y la solidaridad contra quienes es preciso luchar en nombre del orden y del colonialismo. La neutralización epistemológica del pasado siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las «clases peligrosas».

Frente a esto, la orientación epistemológica que hace posible la comunicación y la complicidad debe revalorar la solidaridad como forma de conocimiento, y el caos como una dimensión de la solidaridad. En otras palabras, debe pasar por la revalorización del *conocimiento-emancipación* en detrimento del conocimiento-regulación. La imagen desestabilizadora que generará la energía de esta revalorización es *el sufrimiento humano*, concebido como el resultado de toda iniciativa humana que convierta la solidaridad en forma de ignorancia y el colonialismo en forma de saber.

La segunda orientación es *metodológica*. Las teorías sobre lo que nos une, propuestas por la sociedad de consumo y por la sociedad de información, se asientan en la idea de globalización. Las globalizaciones hegemónicas son, de hecho, localismos globalizados, los nuevos imperialismos culturales[3]. Podemos definir la globalización hegemónica como el proceso por el cual un fenómeno dado o una entidad local consigue difundirse globalmente y, al lograrlo, adquiere la capacidad de designar un fenómeno o una entidad rival como local. La comunicación y la complicidad que permite la globalización hegemónica se asientan en un intercambio desigual que canibaliza las diferencias en vez de permitir el diálogo entre ellas. Están bajo la insidia de silencios, manipulaciones y exclusiones.

En contra de los localismos globalizados propongo, como orientación metodológica, la *hermenéutica diatópica*[4]. Se trata de un procedimiento hermenéutico cuya base radica en la idea de que todas las culturas están incompletas y de que los *tópoi* de una cultura determinada, por fuertes que sean, están tan incompletos como la cultura a la que pertenecen. Los *tópoi* fuertes son las principales premisas de argumentación dentro de una cultura determinada, las premisas que hacen posible la creación de argumentos y su intercambio. Esta función de los *tópoi* genera una ilusión de totalidad basada en la inducción *pars pro toto*. Por eso, la incompletud de una cultura determinada sólo puede validarse a partir de los *tópoi* de otra cultura. Los *tópoi* de una cultura determinada, vistos desde otra cultura, dejan de ser premisas de argumentación para convertirse en meros argumentos[5]. El objetivo de la hermenéutica diatópica es el de llevar al máximo la conciencia de la incompletud recíproca de las culturas a través del diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en la otra. De ahí su carácter diatópico. La hermenéutica diatópica es un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura. Para dar un ejemplo, en otros trabajos (Santos 2002; 1998a; 1998b) he propuesto una hermenéutica diatópica entre el *tópos* de los derechos humanos de la cultura occidental y el *tópos* de la *dharma* en la cultura hindú; y entre el *tópos* de los

3. En el capítulo 6 defino y desarrollo el concepto de localismo globalizado y ofrezco una tipología de las globalizaciones contemporáneas.

4. El concepto de hermenéutica diatópica lo desarrollo en otros trabajos con mayor detalle (Santos 2002; 1998a; 1998b).

5. En momentos de gran turbulencia, en el pasaje «descendente» de los *tópoi* de las premisas de la argumentación, la simple argumentación puede hacerse visible desde dentro de una cultura determinada. De algún modo, es lo que puede ocurrir con la ecuación entre raíces y opciones. En la narración que propongo en este texto cuestiono tal ecuación como un *tópos* fuerte de la cultura eurocéntrica y, al hacerlo, diluyo su carácter de premisa de argumentación y la convierto en simple argumento, la refuto con otros argumentos.

derechos humanos y el *tópos* de la *umma* en la cultura islámica, en este caso, en diálogo con Abdullahi Ahmed An-na'im (1990; 1992).

Elevar la incompletitud al máximo de conciencia posible abre posibilidades insospechadas a la comunicación y a la complicidad. Se trata de un procedimiento difícil, poscolonial y posimperial y, en cierto sentido, más allá de la identidad. La propia reflexión sobre las condiciones que la vuelven posible y necesaria es una de las condiciones más exigentes de la hermenéutica diatópica. La energía que la pone en práctica, con un fuerte contenido utópico, proviene de una imagen desestabilizadora que he llamado *epistemicidio*, el asesinato del conocimiento. Los intercambios desiguales entre culturas siempre han acarreado la muerte del conocimiento propio de la cultura subordinada y, por lo mismo, de los grupos sociales que la practican. En los casos más extremos, como el de la exclusión europea, el epistemicidio fue una de las condiciones del genocidio. La pérdida de confianza epistemológica por la que atraviesa la ciencia moderna logra identificar el ámbito y la gravedad de los epistemicidios cometidos por la modernidad hegemónica eurocéntrica. La imagen de tales epistemicidios será más desestabilizadora cuanto más consistencia tenga la práctica de la hermenéutica diatópica.

La tercera orientación para lograr un equilibrio dinámico entre las teorías de la separación y las teorías de la unión es política, y la he designado, siguiendo a Richard Falk, como «gobierno humano» (*human governance*). Las teorías hegemónicas de la unión, comenzando por la economía de mercado y por la democracia liberal, están generando formas de barbarie, de exclusión y de destitución que redundan en prácticas de neofeudalismo. A su vez, las teorías contrahegemónicas de separación, como por ejemplo las que subyacen en muchos movimientos y políticas de identidad, han redundado en ciertas ocasiones en prácticas fundamentalistas o neotribales porque no cuentan con el contrapeso de las teorías de la unión.

A través de estas dos vías opuestas, pero convergentes en sí, estamos viviendo una época de exceso de separatismo y de segregacionismo. Es necesario construir una imagen desestabilizadora, la imagen del *apartheid global*, un mundo de guetos sin entrada ni salida, que anda errante en un mar de corrientes colonialistas y fascistas. Esta imagen desestabilizadora constituirá la energía de la orientación política del gobierno humano. En la línea de Falk, entiendo dicho gobierno como todo criterio normativo que «facilite la comunicación a través de divisiones de civilización, nacionalistas, étnicas, clasistas, generacionales, cognitivas y sexuales», pero que lo hace con «respeto y celebración de la diferencia y una actitud de extremo escepticismo para con los sobresaltos exclusivistas que niegan los espacios de expresión y descubrimiento de los otros, así como para las variantes del universalismo que ignoran las circunstancias desiguales y las aspiraciones de los pueblos, clases y regiones» (1995, 242). En otras palabras, el gobierno humano es un proyecto normativo

que, «en todos y en cualquier contexto, identifica y restablece constantemente las diversas intersecciones entre lo específico y lo general, y mantiene sus fronteras mentales y espaciales abiertas como entradas y salidas, aunque sigue desconfiando de cualquier versión de pretensión de verdad en cuanto fundamento para el extremismo y la violencia política» (1995, 242). El principio de gobierno humano, impulsado por una imagen desestabilizadora —el *apartheid* global— poderosa porque está asociada a la guerra, a las desigualdades abismales y al colapso ecológico, tiene un potencial de oposición muy elevado. Tal vez, más que las orientaciones restantes, tiene un carácter eurocéntrico por su aspiración de totalidad. Representa, así, el máximo de conciencia centrífuga del eurocentrismo al comprometerse con sus víctimas y al aspirar a una totalidad emancipatoria que tenga como centro el sufrimiento de las víctimas.

Para terminar, la orientación *jurídica* para el momento de peligro que estamos atravesando proviene del derecho internacional. Se trata de la doctrina «patrimonio común de la humanidad», sin duda la doctrina sustantiva más innovadora, también la más vilipendiada, del derecho internacional en la segunda mitad del siglo XX. La existencia de campos sociales, físicos o simbólicos, que son *res communis* y que sólo pueden ser administrados en interés de la comunidad, es una condición *sine qua non* de la comunicación y complicidad entre la parte y el todo que aquí se sustenta con el objeto de lograr un mayor equilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. Si el todo, sea éste la especie, el mundo o el universo, no tiene un espacio jurídico propio, quedará sujeto a los dos criterios básicos de separación de la modernidad: la propiedad, en la que se asienta el capitalismo mundial, y la soberanía, en la que se asienta el sistema interestatal. El monopolio jurídico detentado por estos dos criterios ha destruido, o ha amenazado con destruir, recursos naturales y culturales de importancia vital para la sustentabilidad y calidad de vida en la Tierra. El fondo marino, la Antártida, la Luna y otros cuerpos celestes, el espacio exterior, el ambiente global, la biodiversidad[6] son algunos de los recursos que, si no son administrados por *trustees* de la comunidad internacional en favor de las generaciones presentes y futuras, sufrirán un desgaste tal que la vida en la Tierra se hará intolerable hasta dentro de los guetos de lujo que componen el *apartheid* global. La imagen desestabilizadora que surge de aquí es la *parábola de*

6. La UNESCO también considera el patrimonio cultural como patrimonio común de la humanidad. En este caso, y desde mi perspectiva, es el mismo patrimonio, y no su degradación, el que debe constituir una imagen desestabilizadora: imagen de las condiciones de barbarie en que se produjeron los tesoros culturales. El patrimonio, por ello, sólo puede ser considerado patrimonio común de la humanidad si se observa desde la perspectiva de Benjamin cuando afirma: «No hay documento de la cultura que no sea, al mismo tiempo, un documento de la barbarie» (1980, 696).

la tragedia de los comunes enunciada por Garrett Hardin (1968)[7]. Como los costos del uso individual de los bienes comunes son siempre inferiores a su beneficio, los recursos comunes, al ser agotables, se encuentran irremediablemente al borde de una tragedia. Esta imagen será más desestabilizadora cuanto más elevada sea la conciencia ecológica global. Y es ésta la que genera la energía de la orientación del patrimonio común de la humanidad. No cabe aquí analizar esta doctrina que se formuló por primera vez en 1967; ni la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar en 1982, cuando fue posible observar la aspiración de los países periféricos a un nuevo orden económico mundial; ni la progresiva desvirtuación de esa doctrina hasta llegar al colapso total en el *Boat Papery* en la Resolución 48/263 de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 28 de julio de 1998 (Santos 1998a, 245-260; Pureza 1995)[8].

La dimensión arquetípica del patrimonio común de la humanidad reside en que, mucho antes de haber sido formulada expresamente, esta idea representa la dialéctica de la comunicación entre las partes y el todo que estuvo en el origen del derecho internacional moderno en la escuela ibérica del siglo XVI (Pureza 1995, 264). La distinción de Francisco de Vitoria entre el *ius inter omnes gentes* y el *totus orbis*, y la distinción de Francisco Suárez entre el *ius gentium inter gentes* y el *bonun commune humanitatis* son los arquetipos del equilibrio matricial entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. El hecho de que se haya perdido este equilibrio en favor de las teorías de la separación confiere a la doctrina del patrimonio común de la humanidad un carácter utópico, mesiánico en el sentido de Benjamin. Baste enumerar sus atributos principales: no apropiación; gestión de todos los pueblos; repartición internacional de los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos naturales; utilización pacífica de la investigación científica para beneficio de todos los pueblos, incluida la libertad; conservación para las generaciones futuras (Santos 1998a). Para que este carácter utópico se desarrolle, es necesario que la idea del patrimonio común de la humanidad salga del discurso y las prácticas jurídicas del derecho internacional —donde siempre será vencido por los principios de propiedad y de soberanía— y se transforme en un nuevo sentido común jurídico emancipatorio que alimente la acción de los movimientos sociales contrahegemónicos y de las organizaciones no gubernamentales de activismo transnacional.

7. Un análisis importante de esta parábola puede leerse en Pureza (1995, 281).

8. Para un análisis detallado y crítico de las vicisitudes de la doctrina del patrimonio común de la humanidad, véase Pureza (1995, 381-531).

CONCLUSIÓN

Estamos pasando por un momento de peligro que es también un momento de transición. El futuro ya perdió su capacidad de redención y de fulguración, y el pasado aún no la ha adquirido. Ya no somos capaces de pensar la transformación social en términos de la ecuación raíces y opciones, pero tampoco somos capaces de pensar sin ella. El peligro radica en que se eternice el presente y en su capacidad de fulguración kafkiana; en que, una vez desprovistos de las tensiones en que conformamos nuestra subjetividad, nos quedemos con formas simplificadas de subjetividad.

Uno de los síntomas más perturbadores de la subjetividad simplificada es el hecho de que las teorías de la separación y la segregación lleguen a dominar totalmente las teorías de la unión, de la comunicación y de la complicidad. La irrelevancia de la ecuación raíces/opciones reside precisamente en el hecho de que estamos segregados y separados, tanto por las raíces como por las opciones. Por ello, las razones limitadas que invocamos para las segregaciones, tanto hegemónicas como contrahegemónicas, no explican los límites de la segregación.

En este capítulo propuse un nuevo equilibrio entre las teorías de la separación y las teorías de la unión, una mayor comunicación y complicidad a través de las fronteras. Propuse cuatro imágenes desestabilizadoras —el sufrimiento humano, el epistemicidio, el *apartheid* global y la tragedia de los comunes— que interpelan todas ellas al pasado como iniciativa humana inadmisible y permiten que éste se reavive y brille en nuestra dirección. Estas imágenes son eso, imágenes. No son ideas, porque las ideas perdieron toda capacidad de desestabilización. Se trata de nuevas constelaciones donde se combinan ideas, emociones, sentimientos de espanto y de indignación, pasiones de sentidos inagotables. Son monogramas del espíritu puestos a disposición de nuevas prácticas rebeldes e inconformistas.

Sólo bajo estas condiciones las imágenes desestabilizadoras generarán la energía que logre observar las cuatro orientaciones que nos permitan sobrevivir con dignidad este momento de peligro —el conocimiento-emancipación, la hermenéutica diatópica, el gobierno humano y el patrimonio común de la humanidad—. Son orientaciones en los márgenes de la cultura eurocéntrica, pero aun así, eurocéntricos en su marginalidad. Como se colocan del lado de las víctimas de la hegemonía del eurocentrismo, se constituyen en conciencia de oposición y centrífugas, el máximo posible de conciencia de la incompletud de la cultura occidental. Piensan la cultura occidental para que la transformación social deje de ser pensada en términos eurocéntricos.

Es por esta razón por la que el *angelus novus* no puede continuar, suspendido de su imponderable levedad, dando la espalda a quien causa tales horrores. Si ello sucede, la tragedia del ángel se convertirá en una farsa, en un interrogante poderoso, en comentario patético. Por el con-

trario, pienso que frente a la intensidad seductora y monstruosa de las imágenes desestabilizadoras, el ángel terminará por sumergirse en ellas y así obtener la energía necesaria para volar de nuevo, esta vez con prudencia, es decir, con los pies en la tierra. Sólo así el ángel despertará a los muertos y reunirá a los vencidos.

BIBLIOGRAFÍA

An-na'im, A. A. (1990), *Toward an Islamic Reformation*. Syracuse: Syracuse University Press.

— (comp.) (1992), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Benjamin, W. (1980), «Über den Begriff der Geschichte», en W. B., *Gesammelte Schriften. Werkausgabe*, vol. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp [*Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1973].

Bernal, M. (1987), *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1, *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1885*. London: Free Association Books [*Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona: Crítica, 1993].

Bloom, H. (1994), *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*. New York: Harcourt [*El canon occidental*. Barcelona: Anagrama, 1997].

Comesaña, G. (1993), «Walter Benjamin: la historia entre teología y revolución», *Revista de Filosofía*. Maracaibo: Universidad de Zulia, 16/17.

Deleuze, G. (1968), *Différence et Répétition*. Paris: PUF [*Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1987].

Falk, R. (1995), *On Human Governance: Toward a New Global Politics*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park.

Gilroy, P. (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.

Gordon, L. (1990), *Woman's Body, Woman's Right. Birth Control in America*, ed. corregida y aumentada. New York: Penguin.

— (comp.) (1991), *Women, the State and Welfare*. Madison: The University of Winconsin.

Grocio, H. (1964), *De Iure Belli ac Pacis Libri Tres*, vol. II. New York: Oceana Publications [*Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid: Reus, 1925].

Haraway, D. (1989), *Primate Visions*. New York: Routledge.

Hardin, G. (1968), «The Tragedy of the Commons», *Science*, 162.

Homans, P. (1993), *Jung in Context*, 2.ª ed. Chicago: University of Chicago Press.

Huntington, S. (1993), «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3 [*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*. Barcelona: Paidós].

Merleau-Ponty, M. (1968), *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard [*Posibilidad de la filosofía*. Madrid: Narcea, 1979].

Prigogine, I. y Stengers, I. (1979), *La Nouvelle Alliance: Metamorphose de la Science*. Paris: Gallimard [*La nueva alianza*. Madrid: Alianza, 2004].

Prigogine, I. (1980), *From Being to Becoming*. San Francisco: Freeman.

Pureza, J. M. (1995), *O Patrimonio Comum da Humanidade: Rumo a un Direito Internacional da Solidaridade?* Coimbra: Facultade de Economía da Universidades de Coimbra [*El patrimonio común de la Humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?*, trad. de J. Alcaide, Madrid: Trotta, 2002].

Ribeiro, A. Sousa (1995), «Walter Benjamin, Pensador da Modernidade», *Oficinas do CES*, 41.

Rousseau, J.-J. (1984), *El contrato social*. Barcelona: Orbis.

Santos, B. de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense, Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge [próxima publicación: Madrid: Trotta].

— (1998a), *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. ILSA-Universidad Nacional de Colombia.

— (1998b), *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre-Uniandes.

Taylor, M. y Saarinen, E. (1994), *Imagologies: Media Philosophy*. New York: Routledge.

Tuck, R. (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: CUP.

Van der Abbeele, G. (1992), *Travel as Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vico, G. (1961), *The New Science of Giambattista Vico*, ed. de Bergin y Fish. New York: Anchor Books, Garden City [*Ciencia nueva*, Barcelona: Orbis].

3

EL FIN DE LOS DESCUBRIMIENTOS IMPERIALES*

DESCUBRIMIENTO DE LUGARES

Aunque es cierto que no hay descubrimientos sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién. Esto es, el descubrimiento es necesariamente recíproco: quien descubre es también descubierto y viceversa (Godinho 1988)[1]. ¿Por qué es entonces tan fácil, en la práctica, saber quién es el descubridor y quién el descubierto? Porque siendo el descubrimiento una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto. Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto. En este sentido, todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión. El segundo milenio, mucho más que el primero, fue el milenio de los descubrimientos imperiales. Fueron muchos los descubridores, pero el más importante, indudablemente, fue Occidente, en sus múltiples encarnaciones. El otro, el descubierto, asumió tres formas principales: Oriente, el salvaje y la naturaleza.

Antes de referirnos a cada uno de los descubrimientos imperiales y a sus vicisitudes hasta el presente, es importante tener en cuenta sus características principales. El descubrimiento imperial tiene dos dimensio-

* Traducido por Ana Esther Ceceña de su versión original («Oriente: Entre diferenças e desencontros», *Noticias do Milénio, 1999*, pp. 44-51) para su publicación en *Chiapas*, 11. México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Era, 2001, pp. 17-27.

1. Vitorino Magalhães Godinho, a pesar de criticar a quienes cuestionan el concepto de descubrimiento en el contexto de la expansión europea, reconoce que descubrimiento en sentido pleno sólo existió en el caso del descubrimiento de las islas desiertas (Madeira, Azores, islas de Cabo Verde, São Tomé y Príncipe, Ascensão, Santa Helena, islas de Tristão da Cunha).

nes: una empírica, el acto de descubrir, y otra conceptual, la idea de lo que se descubre. Contrariamente a lo que puede pensarse, la dimensión conceptual precede a la empírica: la idea sobre lo que se descubre comanda el acto del descubrimiento y sus derivaciones. La especificidad de la dimensión conceptual de los descubrimientos imperiales es la idea de la inferioridad del otro. El descubrimiento no se limita a establecer esa inferioridad sino que la legitima y la profundiza. Lo que se descubre está lejos, abajo y en los márgenes, y esa «ubicación» es la clave para justificar las relaciones entre descubridor y descubierto.

La producción de la inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer múltiples estrategias de inferiorización. En este campo puede decirse que Occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y por último globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas).

Oriente

Desde la perspectiva de Occidente, Oriente es el descubrimiento primordial del segundo milenio. Occidente no existe sin el contraste con el no-Occidente. Oriente es el primer espejo de diferenciación en ese milenio. Es el lugar cuyo descubrimiento descubre el lugar de Occidente; el comienzo de la historia que empieza a ser entendida como universal. Es un descubrimiento imperial que en tiempos diferentes asume contenidos diferentes. Oriente es, antes que nada, la civilización alternativa a Occidente: tal como el sol nace en Oriente, allí nacieron también las civilizaciones y los imperios. Ese mito de los orígenes tiene tantas lecturas posibles como las que Occidente tiene de sí mismo, aunque éstas, por su lado, no existan más que en términos de la confrontación con lo no occidental. Un Occidente decadente ve en Oriente la Edad de Oro; un Occidente boyante ve en Oriente la infancia del progreso civilizatorio.

Las dos lecturas están vigentes a lo largo del milenio, pero, en la medida en que éste avanza, la segunda toma la primacía y asume su formulación más extrema en Hegel, para quien «la historia universal va de Oriente hacia Occidente». Asia es el principio y Europa el fin absoluto de la historia universal, es el lugar de la consumación de la trayectoria civilizatoria de la humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*) se transforma, en Hegel, en el camino triunfante de la Idea Universal desde los pueblos asiáticos hacia Grecia, Roma y finalmente Alemania. América del Norte es el futuro erra-

do, pero, como se construye con población excedente europea, no contradice la idea de Europa como lugar de culminación de la historia universal. Así, este eje Oriente-Occidente contiene, simultáneamente, una sucesión y una rivalidad civilizatoria y, por ello, es mucho más conflictivo que el eje Norte-Sur, que se constituye por la relación entre la civilización y su contrario, la naturaleza y el salvaje. Aquí no hay conflicto propiamente porque la civilización tiene una primacía natural sobre lo que no es civilizado. Según Hegel, África no forma parte siquiera de la historia universal. Para Occidente, Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso. La superioridad de Occidente reside en ser simultáneamente Occidente y Norte.

Los cambios en la construcción simbólica de Oriente a lo largo del milenio encuentran su correspondiente en las transformaciones de la economía mundial. Hasta el siglo XV, podemos decir que Europa, y por tanto Occidente, es la periferia de un sistema-mundo con su centro localizado en Asia central y en la India. Sólo a partir de la mitad del milenio, con los descubrimientos, ese sistema-mundo es sustituido por otro, capitalista y planetario, cuyo centro es Europa.

A inicios del milenio, las cruzadas son la primera gran confirmación de Oriente como amenaza. La conquista de Jerusalén por los turcos y la creciente vulnerabilidad de los cristianos de Constantinopla frente al avance del islam fueron los motivos de la guerra santa. Alentada por el papa Urbano II, una oleada de celo religioso invadió Europa, reivindicando para los cristianos el derecho inalienable a la tierra prometida. Las peregrinaciones a la tierra santa y el santo sepulcro, que en ese momento movilizaban a multitudes —treinta años antes de la primera cruzada algunos obispos organizaron una peregrinación de siete mil personas, una jornada laboriosa del Rin al Jordán (Gibbon 1928, 31)—, fueron el preludio de la guerra contra el infiel. Una guerra santa que reclutó a sus soldados tanto con la concesión papal de otorgar indulgencia plena (absolución de todos los pecados y cancelación de las penitencias acumuladas) a todos los que se alistaran bajo la bandera de la cruz, como con el imaginario de los paraísos orientales, sus tesoros, minas de oro y diamantes, palacios de mármol y cuarzo y ríos de leche y miel. Como cualquier otra guerra santa, ésta supo multiplicar a los enemigos de la fe para ejercitar su vigor y, por eso, mucho antes de Jerusalén, en plena Alemania, la cruzada sació su sed de sangre y de pillaje, por primera vez, contra los judíos.

Las sucesivas cruzadas y sus vicisitudes sellaron la concepción de Oriente que dominó durante todo el milenio: Oriente como civilización temida y temible y como recurso para ser explotado por la guerra y el comercio. Ésa fue la concepción que presidió los descubrimientos planeados en la Escuela de Sagres, aunque los portugueses no dejaron de imprimirle su propio retoque. Tal vez debido a su posición geográfica periférica en Occidente, vieron a Oriente con menos rigidez: como la ci-

vilización temida y admirada a la vez. El rechazo violento iba acompañado de veneración, y los intereses del comercio marcaban el predominio de una u otro. Por otro lado, el descubrimiento del camino marítimo hacia la India es el más occidental de todos los descubrimientos, en la medida en que las costas de África oriental y el océano Índico habían sido descubiertas mucho tiempo antes por las flotas árabes e indias.

La concepción sobre Oriente que predominó en el milenio occidental tuvo su consagración científica en el siglo XIX con el llamado orientalismo, concepción que domina en las ciencias y las humanidades europeas desde el final del siglo XVIII. Según Said (1979, 300), esa concepción se asienta en los siguientes dogmas: una distinción total entre «nosotros», los occidentales, y «ellos», los orientales; Occidente es racional, desarrollado, humano, superior, mientras que Oriente es aberrante, subdesarrollado e inferior; Occidente es dinámico, diverso, capaz de autotransformación y autodefinición, mientras que Oriente es estático, eterno, uniforme, incapaz de autorrepresentarse; Oriente es temible (ya sea por el peligro amarillo, las hordas mongolas o los fundamentalistas islámicos) y tiene que ser controlado por Occidente (mediante la guerra, ocupación, pacificación, investigación científica, ayuda para el desarrollo, etcétera).

La contraparte del orientalismo fue la idea de superioridad intrínseca de Occidente, la conjunción en esta zona del mundo de una serie de características peculiares que volvieron posible, aquí y sólo aquí, un desarrollo científico, cultural, económico y político sin precedentes. Max Weber (1988) fue uno de los grandes teorizadores del predominio inevitable de Occidente. El hecho de que Joseph Needham (1954) y otros hayan demostrado que, hasta el siglo XV, la civilización china no era en nada inferior a la occidental no repercutió, hasta hoy, en el sentido común occidental sobre la superioridad genética, por así decir, de Occidente.

Llegamos al comienzo del tercer milenio prisioneros de la misma concepción sobre Oriente. Hay que destacar, además, que las concepciones asentadas en contrastes dicotómicos tienen siempre un fuerte componente de especulación: cada uno de los términos de la distinción se mira en el espejo del otro. Si es verdad que las cruzadas sellaron la concepción sobre Oriente que prevalece hoy en Occidente, no es menos cierto que, para el mundo musulmán, las cruzadas —ahora llamadas guerras o invasiones francas— conformaron una imagen de Occidente —un mundo bárbaro, arrogante, intolerable, incumplido en sus compromisos— que igualmente domina hasta hoy (Maalouf 1983).

Las referencias empíricas de la concepción que tiene Occidente sobre Oriente cambiaron a lo largo del milenio, pero la estructura que les da sentido se mantuvo intacta. En una economía globalizada, Oriente, en cuanto recurso, fue profundamente reelaborado. Es hoy, sobre todo, un inmenso mercado por explorar, y China es el cuerpo material y simbólico de ese Oriente. Por algún tiempo más, Oriente será todavía un re-

curso petrolífero, y la Guerra del Golfo es la expresión del valor del petróleo en la estrategia del Occidente hegemónico. Pero, además de todo, Oriente continúa siendo una civilización temida o temible. Sobre dos formas principales, una de matriz política —el llamado «despotismo oriental»— y otra de matriz religiosa —el llamado «fundamentalismo islámico»—, Oriente sigue siendo el otro civilizatorio de Occidente, una amenaza permanente contra la que se exige una vigilancia incansable. Oriente sigue siendo un lugar peligroso, cuya peligrosidad crece con su geometría.

La mano que traza las líneas del peligro es la del miedo y, por eso, el tamaño de la fortaleza que la exorciza varía de acuerdo con la percepción de la vulnerabilidad. Cuanto mayor sea la percepción de la vulnerabilidad de Occidente, mayor es el tamaño de Oriente. ¿De ahí que los defensores de la alta vulnerabilidad no se contenten con una concepción restringida de Oriente, de tipo «fundamentalismo islámico», y apunten hacia una concepción mucho más amplia, la «alianza confucionista islámica», de la que habla Samuel Huntington? Se trata, finalmente, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo. Contrariamente a lo que podría parecer, la percepción de la alta vulnerabilidad, lejos de ser una manifestación de debilidad, es una manifestación de fuerza y se traduce en la potenciación de la agresividad. Sólo quien es fuerte puede justificar el ejercicio de la fuerza a partir de la vulnerabilidad.

Un Occidente sitiado, altamente vulnerable, no se limita a ampliar el tamaño de Oriente; restringe su propio tamaño. Esta restricción tiene un efecto perverso: la creación de Orientes dentro de Occidente. Éste es el significado de la guerra de Kosovo: un Occidente esclavo transformado en una forma de despotismo oriental. Ésta es la razón por la que los kosovares, para estar del lado «correcto» de la historia, no pueden ser islámicos. Tienen que ser minorías étnicas.

El salvaje

Si Oriente es para Occidente un espacio de alteridad, el salvaje es el espacio de la inferioridad. El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es siquiera plenamente humano[2]. Su diferencia es la medida de su inferioridad. Por eso, lejos de constituir una amenaza civilizatoria, es tan sólo la amenaza de lo irracional. Su valor es el de su utilidad. Sólo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines —la acumulación de metales preciosos, la expansión de

2. En uno de los relatos recogidos por Ana Barradas (1992) los indios son descritos como «verdaderos seres inhumanos, bestias de la selva incapaces de comprender la fe católica [...], salvajes dispersos, feroces y viles, se parecen en todo a los animales salvajes menos en la forma humana [...]».

la fe— justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación.

Los jesuitas, despachados al servicio de Joao III hacia Brasil y Japón casi al mismo tiempo, fueron los primeros en testimoniar la diferencia entre Oriente y el salvaje:

> Entre Brasil y ese vasto Oriente la disparidad era inmensa. Ahí, pueblos de una civilización exquisita [...] Aquí selvas vírgenes y salvajes desnudos. Para el aprovechamiento de la tierra poco se podría contar con su dispersa población indígena, cuya cultura no sobrepasaba la edad de piedra. Era necesario poblarla, establecer en la tierra inculta una verdadera «colonización». Muy distinto que en el Oriente superpoblado donde India, Japón y sobre todo China habían deslumbrado, en plena Edad Media, los ojos y la imaginación de Marco Polo (De Anchieta 1984).

La idea del salvaje pasó por varias metamorfosis a lo largo del milenio. Su antecedente conceptual se encuentra en la teoría de la «esclavitud natural» de Aristóteles. De acuerdo con esta teoría, la naturaleza creó dos partes, una superior, destinada a mandar, y otra inferior, destinada a obedecer. Así, es natural que el hombre libre mande al esclavo, el marido a la mujer, el padre al hijo. En cualquiera de estos casos quien obedece está total o parcialmente privado de razón y voluntad y, por eso, está interesado en ser tutelado por quien las posee plenamente. En el caso del salvaje, esta dualidad alcanza una expresión extrema en la medida en que no es siquiera plenamente humano; medio animal, medio hombre, monstruo, demonio, etc. Esta matriz conceptual varió a lo largo del milenio y, tal como sucedió con Oriente, fue la economía política y simbólica de la definición de «nosotros» la que determinó la definición de «ellos». Si es verdad que dominaron las visiones negativas del salvaje, no es menos cierto que las concepciones pesimistas de «nosotros», de Montaigne a Rousseau, de Las Casas a Vieira, estuvieron en la base de las visiones positivas del salvaje en tanto que «buen salvaje».

En el segundo milenio, América y África fueron el lugar por excelencia del salvaje, en tanto que descubrimientos imperiales. Y tal vez América más que África, considerando el modelo de conquista y colonización que prevaleció en el «Nuevo Mundo», como significativamente fue designado por Américo Vespucio el continente que rompía la geografía del mundo antiguo confinado a Europa, Asia y África. De hecho el debate fundador sobre la concepción del salvaje en el segundo milenio se suscita con referencia a América y a los pueblos indios sometidos al yugo europeo. Este debate que, en contra de las apariencias, está hoy tan abierto como hace cuatrocientos años, se inicia con los descubrimientos de Cristóbal Colón y Pedro Álvarez Cabral y alcanza su clímax en la «Disputa de Valladolid», convocada en 1550 por Carlos V, en la que se confrontaron dos discursos paradigmáticos sobre los pueblos indígenas y su dominación, protagonizados por Juan Ginés de Sepúlveda

y Bartolomé de Las Casas. Para Sepúlveda, sustentado en Aristóteles, es justa la guerra contra los indios porque son los «esclavos naturales», seres inferiores, homúnculos, pecadores inveterados, que deben ser integrados en la comunidad cristiana por la fuerza, al grado de llegar a la eliminación, si fuera necesario. El amor al prójimo, dictado por una moral superior, puede llegar así, sin contradicción, a justificar la destrucción de los pueblos indios: en la medida en que se resisten a la dominación «natural y justa» de los seres superiores, los indios son culpables de su propia destrucción. Son integrados o destruidos por su propio beneficio (Sepúlveda 1979).

A este paradigma del descubrimiento imperial, basado en la violencia civilizatoria de Occidente, contrapone Las Casas su lucha por la liberación y la emancipación de los pueblos indios, a quienes consideraba seres racionales y libres, dotados de cultura e instituciones propias, con quienes la única relación legítima era el diálogo constructivo sustentado en razones persuasivas «suavemente atractivas y exhortativas de la voluntad» (Las Casas 1992). Fustigando la hipocresía de los conquistadores, como más tarde hará el padre Antonio Vieira, Las Casas denuncia la declaración de inferioridad de los indios como un artificio para compatibilizar la más brutal explotación con el inmaculado cumplimiento de los dictados de la fe y las buenas costumbres.

Pero aun con el brillo de Las Casas fue el paradigma de Sepúlveda el que prevaleció porque era el único compatible con las necesidades del nuevo sistema mundial capitalista centrado en Europa.

En el terreno concreto de los misioneros dominaron casi siempre las ambigüedades y los compromisos entre los dos paradigmas. El padre José de Anchieta es tal vez uno de los primeros ejemplos. Aun con repugnancia por la antropofagia y la concupiscencia de los brasiles, «gente bestial y carnicera», el padre De Anchieta encuentra legítimo sujetarlos bajo el yugo de Cristo, porque «así [...] serán obligados a hacer, por la fuerza, aquello a lo que no es posible conducirlos por amor»[3], al tiempo que sus superiores de Roma le recomendaban evitar fricciones con los portugueses «porque es importante mantenerlos benévolos»[4]. Pero, por otro lado, igual que Las Casas, De Anchieta se enreda en el conocimiento de las costumbres y las lenguas indígenas y ve en los ataques de los indios a los portugueses un castigo divino «por las muchas sinrazones que han hecho a esta nación antes nuestros amigos, asaltándolos, capturándolos y matándolos, muchas veces con muchas mentiras y engaños»[5]. Casi veinte años después, De Anchieta se lamentaría de que «la mayor parte de los indios, naturales de Brasil, se ha consumido, y algu-

3. De Anchieta (1984). Carta del 1 de octubre de 1554, p. 79.

4. De Anchieta (1984). Carta del general Everardo para el padre José de Anchieta del 19 de agosto de 1579, p. 299.

5. De Anchieta (1984). Carta del 8 de enero de 1565, p. 210.

nos pocos, que se han conservado con la diligencia y trabajo de la Compañía, están tan oprimidos que en poco tiempo se desgastarán»[6].

Con matices, es el paradigma de Sepúlveda el que prevalece todavía hoy marcando la posición occidental sobre los pueblos amerindios y africanos. Expulsada de las declaraciones universales y de los discursos oficiales es, sin embargo, la posición que domina las conversaciones privadas de los agentes de Occidente en el Tercer Mundo, ya sean embajadores, funcionarios de la ONU, del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, empresarios, etc. Es ese discurso privado sobre negros e indios lo que moviliza subterráneamente los proyectos de desarrollo después embellecidos públicamente con declaraciones de solidaridad y derechos humanos.

La naturaleza

La naturaleza es el tercer gran descubrimiento del segundo milenio, concomitante, por cierto, al del salvaje amerindio. Si el salvaje es, por excelencia, el lugar de la inferioridad, la naturaleza lo es de la exterioridad. Pero, como lo que es exterior no pertenece y lo que no pertenece no es reconocido como igual, el lugar de la exterioridad es también el de la inferioridad. Igual que el salvaje, la naturaleza es simultáneamente una amenaza y un recurso. Es una amenaza tan irracional como el salvaje, pero, en el caso de la naturaleza, la irracionalidad deriva de la falta de conocimiento sobre ella, un conocimiento que permita dominarla y usarla plenamente como recurso. La violencia civilizatoria que, en el caso de los salvajes, se ejerce a través de la destrucción de los conocimientos nativos tradicionales y de la inculcación del conocimiento y la fe «verdaderos», en el caso de la naturaleza se ejerce a través de la producción de un conocimiento que permita transformarla en recurso natural. En ambos casos, no obstante, las estrategias de conocimiento son básicamente estrategias de poder y dominación. El salvaje y la naturaleza son, de hecho, las dos caras del mismo designio: domesticar la «naturaleza salvaje», convirtiéndola en un recurso natural. Es esa voluntad única de domesticar la que vuelve tan ambigua y frágil la distinción entre recursos naturales y humanos tanto en el siglo XVI como hoy.

De la misma manera que la construcción del salvaje, también la de la naturaleza obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa. En el caso de la naturaleza, esa construcción se sustentó en una portentosa revolución científica de donde salió la ciencia tal y como hoy la conocemos, la ciencia moderna. De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas. El dios que justifica

6. De Anchieta (1984). Carta del 7 de agosto de 1583, p. 338.

la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna. Para ser convincente y eficaz, este descubrimiento de la naturaleza no puede cuestionar la naturaleza del descubrimiento. Y, con el tiempo, lo que no puede ser cuestionado deja de ser una cuestión, se vuelve evidente.

Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esa segregación no permite formular equilibrios ni límites y por eso la ecología sólo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.

Por otro lado, la cuestión de la biodiversidad viene a replantear en un nuevo plano la superposición matricial entre el descubrimiento del salvaje y el de la naturaleza. No es casualidad que al final del milenio buena parte de la biodiversidad del planeta se encuentre en los territorios de los pueblos indios. Para ellos, la naturaleza nunca fue un recurso natural, fue siempre parte de su propia naturaleza como pueblos indios y, en consecuencia, la preservaron preservándose siempre que pudieron escapar de la destrucción occidental. Hoy, a semejanza de lo que ocurrió en los albores del sistema capitalista mundial, las empresas transnacionales de la farmacéutica, la biotecnología y la ingeniería genética procuran transformar a los indios en recursos pero no de trabajo sino en recursos genéticos, en instrumentos de acceso no ya al oro y la plata sino, a través del conocimiento tradicional, a la flora y la fauna bajo la forma de biodiversidad.

LOS LUGARES FUERA DE LUGAR

Identifiqué los tres grandes descubrimientos matriciales del segundo milenio: Oriente como el lugar de la alteridad, el salvaje como el de la inferioridad y la naturaleza como el de la exterioridad. Son descubrimientos matriciales porque acompañaron todo el milenio o buena parte de él, al punto que al comienzo del tercer milenio, y a pesar de algunos cuestionamientos, permanecen intactos en su capacidad de alimentar el modo como Occidente se ve a sí mismo y a todo lo que no identifica consigo.

El descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre. Oriente es el enemigo, el salvaje es inferior y la

naturaleza es un recurso a merced de los humanos. Como relación de poder, el descubrimiento imperial es una relación desigual y conflictiva, pero es también una relación dinámica. ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto mantiene el estatuto de descubierto? ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto permanece en el lugar del descubrimiento? ¿Cuál es el impacto del descubierto sobre el descubridor? ¿Puede ser descubierto el descubridor? ¿Puede el descubridor ser descubierto? ¿Son posibles los redescubrimientos?

El nuevo milenio es un tiempo propicio para los cuestionamientos. En el borde del tiempo, la perplejidad parece ser la forma menos dañina de convivir con la dramatización de las opciones o con la falta de ellas. El sentimiento de urgencia es el resultado de la acumulación de múltiples preguntas en la misma hora y lugar. Bajo el peso de la urgencia, las horas pierden minutos y los lugares se comprimen.

Y es bajo el efecto de esta urgencia y del desorden que provoca como los lugares descubiertos por el milenio occidental dan signos de inconformismo. En la intimidad, ese inconformismo coincide totalmente con el autocuestionamiento y la autorreflexión de Occidente. ¿Es posible sustituir el Oriente por la convivencia multicultural? ¿Es posible sustituir al salvaje por la igualdad en la diferencia y por la autodeterminación? ¿Es posible sustituir la naturaleza por una humanidad que la incluya? Éstas son las preguntas que este tercer milenio tratará de responder.

BIBLIOGRAFÍA

Barradas, A. (1992), *Ministros da Noite. Libro negro da expansao portuguesa*. Lisboa: Antígona.

De Anchieta, J. (1984), *Obras completas*, vol. 6. Lisboa: Loyola.

Gibbon, E. (1928), *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols. London: J. M. Dent and Sons [*Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*, Madrid: Turner, 1984].

Godinho, V. M. (1988), «Qué significa descobrir?», en Novaes, A. (comp.), *A descoberta do homen e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Las Casas, B. de (1992), *Obras completas*, t. X. Madrid: Alianza.

Maalouf, A. (1983), *As cruzadas vistas pelos Arabes*. Lisboa: Difel [*Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid: Alianza, 1997].

Montaigne, M. de (1998), *Ensaios*. Lisboa: Relógio D'Água [*Ensayos*, 2 vols. Madrid: Cátedra, 1985].

Needham, J. (1954), *Science and Civilization in China*, 6 vols. Cambridge: CUP.

Said, E. (1979), *Orientalism*. New York: Vintage Books [*Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufi, 1990].

Sepúlveda, J. G. de (1979), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE.

Weber, M. (1988), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

4

HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y UNA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS*

El presente capítulo resume la reflexión teórica y epistemológica a que me condujo un proyecto de investigación titulado «La reivención de la emancipación social» dirigido por mí. Este proyecto se propuso estudiar las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y por las organizaciones no gubernamentales en su lucha contra la exclusión y la discriminación en diferentes campos sociales y en diferentes países. El principal objetivo del proyecto consistía en determinar en qué medida la globalización alternativa podía ser producida desde abajo y cuáles eran sus posibilidades y límites. Elegí seis países de diferentes continentes, cinco de los cuales son semiperiféricos. Mi hipótesis de trabajo era que los conflictos entre la globalización neoliberal hegemónica y la globalización contra-hegemónica eran más intensos en estos países. Para confirmar tal hipótesis, seleccioné también uno de los países más pobres del mundo: Mozambique. Los seis países elegidos, además de Mozambique como país periférico, fueron Sudáfrica, Brasil, Colombia, India y Portugal. En estos países se identificaron iniciativas, movimientos, experiencias, en cinco áreas temáticas que condensaban más claramente los conflictos Norte/Sur: democracia participativa; sistemas de producción alternativos y economía solidaria; multiculturalismo, derechos colectivos, pluralismo jurídico y ciudadanía cultural; alternativas a los derechos de propiedad intelectual y biodiversidad capitalistas; nuevo internacionalismo obrero. Como parte del proyecto, y con la intención de identificar otros discursos o narrativas sobre el mundo, se llevaron a cabo extensas entrevistas

* Traducción de Joaquín Herrera Flores.

Mis incursiones por la teoría literaria deben mucho al diálogo con Maria Irene Ramalho. Estoy igualmente agradecido a Paula Meneses, mi asistente de investigación, por la eficiencia de su trabajo. Doy también las gracias a Joao Arriscado Nunes, Allen Hunter y César Rodríguez.

con activistas o dirigentes de los movimientos o iniciativas sociales analizados[1]. El proyecto condujo a una profunda reflexión epistemológica de la que resultó el presente capítulo.

Los factores y circunstancias que contribuyeron a dicha reflexión fueron los siguientes. En primer lugar, se trató de un proyecto dirigido fuera de los centros hegemónicos de producción de la ciencia social, con el objetivo de crear una comunidad científica internacional independiente de dichos centros. En segundo lugar, el proyecto implicó el cruce no sólo de diferentes tradiciones teóricas y metodológicas de las ciencias sociales, sino también de diferentes culturas y formas de interacción entre la cultura y el conocimiento, tanto como entre el conocimiento científico y el conocimiento no científico. En tercer lugar, el proyecto se trazó sobre el terreno de las luchas, iniciativas, movimientos alternativos, muchos de ellos locales, muchas veces procedentes de lugares remotos del mundo y, por ello, quizá fáciles de desacreditar como irrelevantes o demasiado frágiles o localizados para ofrecer una alternativa creíble al capitalismo.

Los factores y circunstancias arriba descritos me llevaron a tres conclusiones. En primer lugar, la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante. En segundo lugar, esta riqueza social está siendo desperdiciada. De este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin, y otras semejantes. En tercer lugar, para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, de poco sirve recorrer la ciencia social tal y como la conocemos. A fin de cuentas, esa ciencia es responsable por esconder o desacreditar las alternativas. Para combatir el desperdicio de la experiencia social, no basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental, dominante al menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito.

En este capítulo procedo a una crítica de este modelo de racionalidad al que, siguiendo a Leibniz, llamo razón indolente, y propongo los prolegómenos de otro modelo, que designo como razón cosmopolita[2].

1. El proyecto puede ser consultado en www.ces.uc.pt/emancipa. Los principales resultados de la investigación serán publicados en siete volúmenes. En Brasil están ya publicados los cinco primeros: Santos 2002a; 2002b y 2003. En Portugal se publicaron los dos primeros en octubre de 2003, en las Edições Afrontamento. Está prevista su publicación en México (Fondo de Cultura Económica), en Inglaterra (Verso) y en Italia (Città Aperta Edizioni).

2. El término de Leibniz me ha servido para situar el trabajo de reflexión teórica y epistemológica que he realizado durante los últimos años. El título del libro en que doy

Propongo fundar tres proyectos sociológicos en esta razón cosmopolita: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

Los puntos de partida son tres. En primer lugar, la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, la comprensión del mundo y la forma como ella crea y legitima el poder social tiene mucho que ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad. En tercer lugar, la característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado, *contraer el presente y, por otro, expandir el futuro*. La contracción del presente, originada por una peculiar concepción de la totalidad, transformó el presente en un instante huidizo, atrincherado entre el pasado y el futuro. Del mismo modo, la concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permitieron expandir el futuro indefinidamente. Cuanto más amplio es el futuro, más luminosas son las expectativas confrontadas con las experiencias del presente. En los años cuarenta, Ernst Bloch (1995, 313) se interrogaba perplejo: si vivimos sólo en el presente, ¿por qué razón es tan fugaz? Es la misma perplejidad que subyace a mi reflexión en este capítulo.

Propongo una racionalidad cosmopolita que, en esta fase de transición, seguirá la trayectoria inversa: expandir el presente y contraer el futuro. Sólo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy. En otras palabras, sólo así será posible evitar el gigantesco desperdicio de la experiencia que sufrimos hoy día. Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias. Dado que vivimos, como muestran Prigogine (1997) y Wallerstein (1999), en una situación de bifurcación, la inmensa diversidad de experiencias sociales revelada por estos procesos no puede ser explicada adecuadamente por una teoría general. En vez de ello, propongo el trabajo de traducción, un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad.

La indolencia de la razón criticada en este ensayo se da bajo cuatro formas diferentes: la razón impotente, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma; la razón arrogante, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la razón metonímica, que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es

cuenta de esa reflexión es testimonio de lo que digo: *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Santos 2000). En el presente capítulo me propongo dar un paso más en esa reflexión.

sólo para convertirlas en materia prima[3]; y la razón proléptica, que no tiende a pensar el futuro porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente[4].

La razón indolente subyace, en sus variadas formas, al conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido en Occidente en los últimos doscientos años. La consolidación del Estado liberal en Europa y en América del Norte, las revoluciones industriales y el desarrollo capitalista, el colonialismo y el imperialismo constituyeron el contexto socio-político bajo el que la razón indolente se desplegó. Las excepciones parciales, el romanticismo y el marxismo, no fueron ni suficientemente fuertes ni suficientemente diferentes para poder ser una alternativa a la razón indolente. Por ello, la razón indolente creó el marco para los grandes debates filosóficos y epistemológicos de los dos últimos siglos y, de hecho, los presidió. Por ejemplo, la razón impotente y la razón arrogante formatearon el debate entre estructuralismo y existencialismo. No sorprende que estos debates hayan sido intelectualmente indolentes. A su vez, la razón metonímica se apropió de debates antiguos, como el debate entre holismo y atomismo, y constituyó otros, como, por ejemplo, el *Methodenstreit* [disputa sobre el método] entre las ciencias nomotéticas y las ciencias ideográficas, entre la explicación y la comprensión. En los años sesenta del siglo XX, presidió el debate sobre las dos culturas abanderado por C. P. Snow (1959; 1964). En este debate, la razón metonímica aún se consideraba a sí misma como una totalidad, si bien ya no tan monolítica. El debate se profundizó en los años ochenta y noventa con la epistemología feminista, los estudios culturales y los estudios sociales de la ciencia. Al analizar la heterogeneidad de las prácticas y de las narrativas de la ciencia, las nuevas epistemologías pulverizaron aún más esa totalidad y transformaron las dos culturas en una pluralidad poco estable de culturas. Pero la razón metonímica continuó presidiendo los debates incluso cuando se introdujo en ellos el tema del multiculturalismo y la ciencia pasó a verse como multicultural. Los otros saberes, no científicos ni filosóficos, y, sobre todo, los saberes no occidentales, continuaron hasta hoy en gran parte fuera del debate.

En lo que respecta a la razón proléptica, la planificación de la historia que formuló, dominó los debates sobre el idealismo y el materialismo dialécticos, sobre el historicismo y el pragmatismo. A partir de la década de 1980, fue criticada sobre todo por las teorías de la complejidad y las teorías del caos. La razón proléptica, asentada en la idea lineal de progreso, se vio confrontada con las ideas de entropía y catástrofe, aunque de dicho conflicto no haya resultado hasta el momento alguna alternativa.

3. Uso el concepto de metonimia, una figura de discurso emparentada con la sinécdoque, para significar la parte por el todo.

4. Uso el concepto de prolepsis, una técnica narrativa frecuente, para significar el conocimiento del futuro en el presente.

El debate generado por las «dos culturas» y por las varias terceras culturas que surgieron de él —las ciencias sociales (Lepenies 1988) o la popularización de la ciencia (Brockman 1995)[5]— no afectó al dominio de la razón indolente en cualquiera de sus cuatro formas: razón impotente (determinismo), razón arrogante (libre arbitrio, constructivismo), razón metonímica (la parte tomada por el todo) y razón proléptica (el dominio del futuro bajo la forma de planificación de la historia y del dominio de la naturaleza). Por eso no hubo alguna reestructuración del conocimiento. Ni podía haberla, en mi opinión, dado que la indolencia de la razón se manifiesta, entre otras formas, en el modo como se resiste al cambio de las rutinas y cómo transforma intereses hegemónicos en conocimientos verdaderos. Desde mi perspectiva, para que se den cambios profundos en la estructuración de los conocimientos es necesario comenzar por cambiar la razón que preside tanto los conocimientos como su propia estructuración. En suma, es preciso desafiar la razón indolente.

En este capítulo me enfrento a la razón indolente en dos de sus formas, la razón metonímica y la razón proléptica[6]. Las otras dos formas son aparentemente más antiguas y han suscitado mucho más debate (el debate sobre el determinismo o libre arbitrio; el debate sobre realismo o constructivismo). Sin embargo, en mi opinión, las dos primeras son verdaderamente las formas fundacionales y por ello, al no haber sido cuestionadas, los debates a que nos referimos se han revelado insolubles.

CRÍTICA DE LA RAZÓN METONÍMICA

La razón metonímica está obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Por esa razón, hay sólo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Hay, pues, una homogeneidad entre el todo y las partes y éstas no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad. Las variaciones posibles del movimiento de las partes no afectan al todo y son vistas como particularidades. La forma más acabada de totalidad para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina, del modo más elegante, la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una relación vertical. Esto es así porque, al contrario de lo que es proclamado por la razón metonímica, el todo es menos y no más que el conjunto de las partes. En verdad, el todo es una de las partes transfor-

5. Sobre la necesidad de una nueva configuración de los saberes que vaya «más allá de las dos culturas», cf. Nunes (1998-1999). Ver también el capítulo 1 de este libro.

6. Para una primera crítica de la razón indolente, cf. mi búsqueda de un nuevo sentido común (Santos 1995; 2000).

mada en término de referencia para las demás. Por ello, todas las dicotomías sufragadas por la razón metonímica contienen una jerarquía: cultura científica/cultura literaria; conocimiento científico/conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/primitivo; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; Occidente/Oriente; y así sucesivamente.

Hoy día esto es bastante conocido, por lo que me centraré en las dos principales consecuencias[7]. En primer lugar, como no existe nada fuera de la totalidad que sea o merezca ser inteligible, la razón metonímica se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa, aunque sea sólo una de las lógicas de racionalidad que existen en el mundo y sea sólo dominante en los estratos del mundo comprendidos por la modernidad occidental. La razón metonímica no es capaz de aceptar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, para la razón metonímica ninguna de las partes puede ser pensada fuera de la relación con la totalidad. El Norte no es inteligible fuera de la relación con el Sur, tal y como el conocimiento tradicional no es inteligible sin la relación con el conocimiento científico o la mujer sin el hombre. Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por la relación dicotómica y mucho menos que pueda, además de parte, ser otra totalidad. Por eso, la comprensión del mundo que la razón metonímica promueve no es sólo parcial, es internamente muy selectiva. La modernidad occidental, dominada por la razón metonímica, no sólo tiene una comprensión limitada del mundo, sino una comprensión limitada de sí misma.

Antes de dedicarme de lleno a los procedimientos que sustentan la comprensión y vigilan policialmente sus límites, es necesario explicar cómo una racionalidad tan limitada alcanzó tamaña primacía en los últimos doscientos años. La razón metonímica es, junto a la razón proléptica, la respuesta de un Occidente que había apostado, en el proceso de transformación capitalista del mundo, por marginarse cultural y filosóficamente con respecto al Oriente. Como Karl Jaspers y otros mostra-

7. En Occidente, la crítica tanto de la razón metonímica como de la razón proléptica tiene una larga tradición. Restringiéndome a la era moderna, puede remontarse al romanticismo y surge, de diferentes formas, en Kierkegaard, Nietzsche, en la fenomenología, en el existencialismo y en el pragmatismo. La indolencia de los debates reside en que ellos, en general, no ponen en cuestión la descontextualización de la razón como algo separado de la realidad y por encima de ella. Por ello, a mi entender, la crítica más elocuente viene de aquellos para quienes la razón metonímica y la proléptica no son simplemente un artefacto intelectual o un juego, sino la ideología subyacente a un brutal sistema de dominación, el sistema colonial. Gandhi (1929-1932, 1938, 1951, 1960, 1972) y Martí (1963) son las dos voces más sobresalientes. En el contexto colonial, la razón indolente subyace a aquello que Quijano, Dussel, Mignolo y Lander llaman la «colonialidad del poder», una forma de poder que no terminó con el fin del colonialismo, sino que continuó dominando en las sociedades post-coloniales (Quijano 2000; Lander 2000; Mignolo 2000; Dussel 2001).

ran, Occidente se constituyó como una parte tránsfuga de una matriz fundadora: el Oriente (Jaspers 1951; 1976; Marramao 1995, 160)[8].

Esa matriz fundadora es verdaderamente totalizadora, dado que abarca una multiplicidad de mundos (terrenos y ultraterrenos) y una multiplicidad de tiempos (pasados, presentes, futuros, cíclicos, lineales, simultáneos). Como tal, no reivindica la totalidad ni subordina a sí misma las partes que la constituyen. Es una matriz antidicotómica, puesto que no tiende a controlar ni vigilar policialmente sus límites. Por el contrario, Occidente, consciente de su excentricidad con respecto a tal matriz, recupera de ella apenas lo que puede favorecer la expansión del capitalismo. De esa forma, la multiplicidad de mundos es reducida al mundo terreno, y la multiplicidad de tiempos, al tiempo lineal.

Dos procesos presiden tal reducción. La reducción de la multiplicidad de los mundos al mundo terreno es realizada a través del proceso de secularización y de laicización, analizado, entre muchos otros, por Weber (1958; 1963; 1968), Koselleck (1985) y Marramao (1995). La reducción de la multiplicidad de los tiempos al tiempo lineal es obtenida por medio de los conceptos que sustituyeron la idea de salvación que ligaba la multiplicidad de los mundos, en particular el concepto de progreso y el concepto de revolución sobre los que se fundó la razón proléptica. Esta concepción que truncó la totalidad oriental, y precisamente por ello, se afirmó autoritariamente como totalidad e impuso homogeneidades a las partes que la componen. A partir de ella Occidente se apropió productivamente del mundo y transformó el Oriente en un centro improductivo y estancado. Fue, asimismo, a partir de ella como Weber contrapuso la seducción improductiva del Oriente al desencanto del mundo occidental.

Como apunto Giacomo Marramao (1995, 160), la supremacía de Occidente, creada a partir de los márgenes, nunca se transformó culturalmente en una centralidad alternativa al Oriente. Por esa razón, la fuerza de la razón metonímica occidental excedió siempre a la fuerza de su fundamento. Es una fuerza minada por una debilidad que, sin embargo, es, paradójicamente, la razón de su fuerza en el mundo. Esta dialéctica entre fuerza y debilidad se tradujo en el desarrollo paralelo de dos pulsiones contradictorias: la *Wille zur Macht* [voluntad de poder], de Hobbes a Nietzsche, Carl Schmitt y el nazismo/fascismo; y la *Wille zur Ohnmacht* [voluntad de impotencia], de Rousseau a Kelsen, de la democracia

8. Jaspers considera el periodo entre el 800 y el 200 a.C. como un «periodo axial» que propuso «los fundamentos que permiten a la humanidad subsistir hasta hoy» (1951, 98). En este periodo, la mayoría de los «acontecimientos extraordinarios» que dieron forma a la humanidad tal como la conocemos sucedieron en Oriente —en China, India, Persia, Palestina—. Occidente está representado por Grecia y, como sabemos hoy, la antigüedad griega debe mucho a sus raíces africanas y orientales (Bernal 1987). Ver también Schluchter 1979.

y el primado del derecho. Pero en cualquiera de ambas pulsiones está presente la totalidad que, por haber sido truncada, ignora lo que no cabe en ella e impone su primacía sobre las partes, las cuales, para que no huyan de su control, deben ser homogeneizadas como partes. Dado que es una razón insegura de sus fundamentos, la razón metonímica no se inserta en el mundo por la vía de la argumentación y de la retórica. No da razones de sí; se impone por la eficacia de su imposición. Y esa eficacia se manifiesta por la doble vía del pensamiento productivo y del pensamiento legislativo; así, en vez de la razonabilidad de los argumentos y del consenso que tal doble vía hace posible, priman la productividad y la coerción legítima.

Fundada en la razón metonímica, la transformación del mundo no puede ser acompañada por una adecuada comprensión del mundo. Esa inadecuación significó violencia, destrucción y silenciamiento para todos los que, fuera de Occidente, fueron sometidos a la razón metonímica; y significó alienación, *malaise* y *uneasiness* en el propio Occidente. Esa incomodidad fue percibida por Walter Benjamin al mostrar la paradoja que en su época comenzó a dominar —y hoy lo hace mucho más— la vida en Occidente: la riqueza de los acontecimientos se traduce en pobreza de nuestra experiencia y no en riqueza[9]. Esta paradoja coexistía con otra: el hecho de que el vértigo de los cambios mudara frecuentemente en una sensación de estancamiento.

Comienza hoy a ser evidente que la razón metonímica disminuyó o sustrajo el mundo mientras lo expandía o asimilaba de acuerdo con sus propias reglas. Aquí reside la idea de progreso y, con ella, la crisis de la idea de totalidad que la funda. La versión abreviada del mundo fue hecha posible por una concepción del tiempo presente que lo reduce a un instante fugaz entre lo que ya no es y lo que aún no es. Con ello, lo que es considerado contemporáneo es una parte extremadamente reducida de lo simultáneo. El mirar que ve a una persona cultivar la tierra con una azada no consigue ver en ella sino al campesino pre-moderno. A esto se refiere Koselleck cuando habla de la no contemporaneidad de lo contemporáneo (1985) sin, pese a ello, problematizar que en esa asimetría se oculta una jerarquía, la superioridad de quien establece el tiempo que determina la contemporaneidad. La contracción del presente esconde,

9. Benjamin pensaba que la Primera Guerra Mundial había privado al mundo de las relaciones sociales a través de las cuales las generaciones anteriores transmitían su saber a las siguientes (1972, 219). Después de la guerra, según él, emergió un mundo nuevo dominado por el desarrollo de la tecnología, un mundo en el que incluso la educación y el conocimiento habían dejado de traducirse en experiencia. Con ello, había surgido una nueva pobreza, un déficit de experiencia en el centro de una transformación desenfrenada, una nueva forma de barbarie (1972, 215). La conclusión del ensayo se inicia con las siguientes palabras: «Nos convertimos en pobres. Fuimos abandonando un trozo de herencia de la humanidad tras otro, depositándolos en la casa de empeño por un centésimo de su valor, para acabar recibiendo a cambio monedas sin valor de 'actualidad'» (1972, 219).

así, la mayor parte de la inagotable riqueza de las experiencias sociales en el mundo. Benjamin identificó el problema, pero no sus causas. La pobreza de la experiencia no es expresión de una carencia, sino de una arrogancia. La arrogancia de no querer verse, y mucho menos valorizar, la experiencia que nos rodea, dado que está fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarla y valorizarla.

La crítica de la razón metonímica es, pues, una condición necesaria para recuperar la experiencia desperdiciada. Lo que está en cuestión es la ampliación del mundo a través de la ampliación del presente. Sólo a través de un nuevo espacio-tiempo será posible identificar y valorizar la riqueza inagotable del mundo y del presente. Simplemente, ese nuevo espacio-tiempo presupone otra razón. Hasta ahora, la aspiración de dilatación del presente ha sido formulada sólo por creadores literarios. Un ejemplo entre muchos es la parábola de Franz Kafka (1983) sobre la precariedad del hombre moderno comprimido entre dos fuertes adversarios, el pasado y el futuro[10].

La dilatación del presente que aquí se propone se basa en dos procedimientos que cuestionan la razón metonímica en sus fundamentos. El primero consiste en la proliferación de las totalidades. No se trata de ampliar la totalidad propuesta por la razón metonímica, sino de hacerla coexistir con otras totalidades. El segundo consiste en mostrar que cualquier totalidad está hecha de heterogeneidad y que las partes que la componen tienen una vida propia fuera de ella. O sea, su pertenencia a una totalidad dada es siempre precaria, sea porque las partes, más allá de su estatuto de partes, tienen siempre, por lo menos latentemente, el estatuto de totalidad, sea porque las partes emigran de una totalidad hacia otra. Lo que propongo es un procedimiento denegado por la razón metonímica: pensar los términos de las dicotomías fuera de las articulaciones y relaciones de poder que los unen, como primer paso para liberarlos de dichas relaciones, y para revelar otras relaciones alternativas que han estado ofuscadas por las dicotomías hegemónicas. Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor. El presupuesto de este procedimiento es que la razón metonímica, al arrastrar estas entidades hacia dentro de las dicotomías, no lo hizo con total éxito, ya que fuera de

10. «Él tiene dos adversarios. El primero lo empuja desde atrás, a partir del origen. El segundo le impide seguir adelante. Él lucha contra ambos. En verdad, el primero lo apoya en la lucha contra el segundo, porque quiere empujarlo hacia delante, y, de la misma forma, el segundo lo apoya en la lucha contra el primero, ya que lo fuerza a retroceder. Pero esto es así sólo en teoría. Allí están no sólo los dos adversarios, él también está allí, ¿quién es quien verdaderamente conoce sus intenciones? De todos modos, su sueño es poder, en un momento de descuido —aunque para eso sea necesaria una noche tan oscura que nunca existió—, saltar fuera de la línea de combate y, a causa de su experiencia de lucha, ser promovido a juez de sus adversarios que se baten el uno contra el otro» (Kafka 1983, 222).

éstas quedaron componentes o fragmentos no socializados por el orden de la totalidad. Esos componentes o fragmentos han vagado fuera de esa totalidad como meteoritos perdidos en el espacio del orden sin poder ser percibidos y controlados por ella.

En la fase de transición en que nos encontramos, en que la razón metonímica, a pesar de estar muy desacreditada, es aún dominante, la ampliación del mundo y la dilatación del presente tiene que comenzar por un procedimiento que denomino *sociología de las ausencias*. Se trata de una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es considerado imposible a la luz de las ciencias sociales convencionales, por lo que su simple formulación representa ya una ruptura con ellas. El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y basándose en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. ¿Qué existe en el Sur que escapa a la dicotomía Norte/Sur? ¿Qué existe en la medicina tradicional que escapa a la dicotomía medicina moderna/medicina tradicional? ¿Qué existe en la mujer que es independiente de su relación con el hombre? ¿Es posible ver lo que es subalterno sin tener en cuenta la relación de subordinación?

No hay un modo único o unívoco de no existir, ya que son varias las lógicas y los procesos a través de los cuales la razón metonímica produce la no existencia de lo que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal. Hay producción de no existencia siempre que una entidad dada es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible. Lo que une a las diferentes lógicas de producción de no existencia es que todas sean manifestaciones de la misma monocultura racional. Distingo cinco lógicas o modos de producción de no existencia.

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las «dos culturas» reside en el hecho de que se abrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial y, junto a ellos, los conocimientos, las institucio-

nes y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación a lo que es declarado avanzado. Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial ilustra esta condición. En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, a lo largo de los últimos doscientos años varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo, siguiéndose otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social*, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, «la carga del hombre blanco» en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se estabilice y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar (1991) y, de una manera más incisiva, Quijano (2000), Mignolo (2000) y Dussel (2001). De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una interioridad insuperable en tanto que natural. Quien es inferior, lo es porque es insuperablemente inferior, y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades riva-

les como locales[11]. En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable, y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente útil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucros igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descualificación profesional.

Estamos, así, ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón metonímica: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes des-cualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente des-cualificadas de existir.

La producción social de estas ausencias desemboca en la sustracción del mundo y en la contracción del presente y, por consiguiente, en el desperdicio de la experiencia. La sociología de las ausencias intenta identificar el ámbito de esa sustracción y de esa contracción del mundo para que esas experiencias producidas como ausentes sean liberadas de esas relaciones de producción y, por esa vía, se tornen presentes. Esto significa que sean consideradas alternativas a las experiencias hegemónicas, que su credibilidad pueda ser discutida y argumentada y sus relaciones con las experiencias hegemónicas puedan ser objeto de disputa política[12]. La sociología de las ausencias tiende, así, a crear una carencia y

11. Sobre los modos de producción de la globalización, ver Santos (2001c, 56-57). Ver tambien el capítulo 6 de este libro.

12. La sociología de las ausencias no pretende acabar con las categorías de ignorante, residual, inferior, local o improductivo. Sólo pretende que ellas dejen de ser atribuidas en función de un solo criterio que no admite ser cuestionado por cualquier otro criterio alternativo. Este monopolio no es resultado de un trabajo de razonabilidad argumentativa. Es antes el resultado de una imposición que no se justifica sino por la supremacía de quien tiene el poder para hacerlo.

transformar la falta de experiencia social en desperdicio de la experiencia social. Con ello, crea las condiciones para ampliar el campo de las experiencias creíbles en este mundo y en este tiempo y, por tal razón, contribuye a ampliar el mundo y a dilatar el presente. La ampliación del mundo se da no sólo porque aumente el campo de las experiencias creíbles existentes, sino también porque, con ellas, aumentan las posibilidades de experimentación social en el futuro. La dilatación del presente se manifiesta a través de la expansión de lo que es considerado contemporáneo por el achatamiento del tiempo presente de modo que, tendencialmente, todas las experiencias y prácticas que se dan simultáneamente puedan ser consideradas contemporáneas, aunque cada una a su manera.

¿Cómo procede la sociología de las ausencias? La sociología de las ausencias parte de dos indagaciones. La primera tiene que ver con las razones por las cuales una concepción tan extraña y tan excluyente de totalidad obtuvo una primacía tan grande en los últimos doscientos años. La segunda indagación trata de identificar los modos de confrontar esa concepción de totalidad y la razón metonímica que la sustenta. La primera indagación, más convencional, ha sido abordada por varias corrientes de la sociología crítica, de los estudios sociales y culturales de la ciencia, de la crítica feminista, de la de-construcción, de los estudios poscoloniales, etc.[13]. En este texto me concentro en la segunda indagación, la menos recorrida hasta el momento.

La superación de las totalidades homogéneas y excluyentes y de la razón metonímica que las sustenta se obtiene poniendo en cuestión cada una de las lógicas o modos de producción de ausencia arriba referidos. Como la razón metonímica formó las ciencias sociales convencionales, la sociología de las ausencias es necesariamente transgresiva. En este sentido, ella misma es una alternativa epistemológica a lo que ha sido descredibilizado. El inconformismo con ese descrédito y la lucha por la credibilidad hacen posible que la sociología de las ausencias no permanezca como una sociología ausente.

1. *La ecología de los saberes*. La primera lógica, la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, tiene que ser cuestionada por la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente en contextos y prácticas sociales declarados no existentes por la razón metonímica. Esa credibilidad contextual debe ser considerada suficiente para que el saber en cuestión tenga legitimidad a la hora de participar en debates epistemológicos con otros saberes, sobre todo con el saber científico. La idea central de la sociología de las ausencias en este campo es que no hay ignorancia en general ni saber en general. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular (Santos 1995, 25). De este principio de incompletud de todos los saberes se deduce la posibilidad de

13. A esta primera indagación dediqué varios trabajos (cf. Santos 1987; 1989; 2000).

diálogo y disputa epistemológica entre los diferentes saberes. Lo que cada saber contribuye a tal diálogo es el modo como orienta una práctica dada en la superación de una cierta ignorancia. La confrontación y el diálogo entre los saberes supone un diálogo y una confrontación entre diferentes procesos a través de los cuales prácticas diferentemente ignorantes se transforman en prácticas diferentemente sabias.

En este campo, la sociología de las ausencias tiende a sustituir la monocultura del saber científico por una ecología de los saberes. Esta ecología de saberes permite no sólo superar la monocultura del saber científico, sino la idea de que los saberes no científicos son alternativos al saber científico. La idea de alternativa presupone la idea de normalidad, y ésta, la idea de norma; por lo que, sin más especificaciones, la designación de algo como alternativo tiene una connotación latente de subalternidad. Si tomamos como ejemplo la biomedicina y la medicina tradicional en África, no tiene sentido considerar esta última, prevaleciente desde hace mucho tiempo, como alternativa a la primera. Lo importante es identificar los contextos y las prácticas en los que cada una opera y el modo como conciben salud y enfermedad y de qué modo superan la ignorancia (bajo la forma de enfermedad no diagnosticada) en saber aplicado (bajo la forma de curación).

2. *La ecología de las temporalidades*. La segunda lógica, la lógica de la monocultura del tiempo lineal, debe ser confrontada con la idea de que el tiempo lineal es una entre muchas concepciones del tiempo y de que, si tomamos el mundo como nuestra unidad de análisis, no es siquiera ni la concepción más practicada. El dominio del tiempo lineal no resulta de su primacía en cuanto concepción temporal, sino de la primacía de la modernidad occidental que lo adoptó como suyo. Fue la concepción adoptada por la modernidad occidental a partir de la secularización de la escatología judeo-cristiana; aunque nunca eliminó, ni siquiera en el mismo Occidente, otras concepciones como el tiempo circular, la doctrina del eterno retorno y otras concepciones que no se dejan captar adecuadamente ni por la imagen de la línea ni por la imagen del círculo.

La necesidad de tener en cuenta estas diferentes concepciones de tiempo deriva del hecho, resaltado por Koselleck (1985) y por Marramao (1995), de que las sociedades entienden el poder a partir de las concepciones de temporalidad que en ellas circulan. Las relaciones de dominación más resistentes son las que se basan en las jerarquías entre temporalidades, siendo éstas las que, hoy en día, son constitutivas del sistema mundial. Son esas jerarquías las que reducen tanta experiencia social a la condición de residuo. Residuales, porque siendo contemporáneas a la temporalidad dominante, ésta es incapaz de reconocerlas.

En este campo, la sociología de las ausencias intenta liberar las prácticas sociales de su estatuto de residuo, restituyéndoles su temporalidad propia y, de ese modo, la posibilidad de desarrollo autónomo. Una vez liberada del tiempo lineal y entregada a su propia temporalidad, la acti-

vidad del campesino africano o asiático deja de ser residual para ser contemporánea de la actividad del agricultor *hi-tech* de los Estados Unidos o del ejecutivo del Banco Mundial. Del mismo modo, la presencia o relevancia de los antepasados en diferentes culturas deja de ser una manifestación anacrónica de primitivismo religioso o de magia, para convertirse en otra forma de vivir la contemporaneidad.

Al liberar las realidades alternativas del estatuto de residuo, la sociología de las ausencias sustituye la monocultura del tiempo lineal por la ecología de las temporalidades, es decir, por la idea de que las sociedades están constituidas por varias temporalidades y por el hecho de que la des-cualificación, supresión o ininteligibilidad de muchas prácticas resultan de criterios temporales de medida que sobrepasan el canon temporal de la modernidad occidental capitalista. Una vez recuperadas y conocidas esas temporalidades, las prácticas y las sociabilidades que se miden por ellas se convierten en inteligibles y en objetos creíbles de argumentación y disputa política. La dilatación del presente se da, en este caso, por la relativización del tiempo lineal y por la valorización de otras temporalidades que con él se articulan o entran en conflicto.

3. *La ecología de los reconocimientos*. La tercera lógica de producción de ausencias es la lógica de la clasificación social. Aunque en todas las lógicas de producción de ausencia la descalificación de las prácticas va a la par con la descalificación de los agentes, en esta lógica dicha descalificación incide prioritariamente sobre los agentes, y sólo derivadamente sobre la experiencia social (prácticas y saberes) de las que ellos son protagonistas. La colonialidad del poder capitalista moderno y occidental, a que se refieren Quijano (2000), Mignolo (2000) y Dussel (2001), consiste en identificar diferencia con desigualdad, al mismo tiempo que se abroga el privilegio de determinar quién es igual y quién es diferente. La sociología de las ausencias se confronta con la colonialidad, procurando una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia y abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales —una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos—. Y sometiendo la jerarquía a la etnografía crítica (Santos 2001b). Esto consiste en la deconstrucción tanto de la diferencia (¿en qué medida la diferencia es un producto de la jerarquía?) como de la jerarquía (¿en qué medida la jerarquía es un producto de la diferencia?). Las diferencias que subsisten cuando desaparece la jerarquía se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer.

4. *La ecología de las trans-escalas*. La cuarta lógica, la lógica de la escala global, es confrontada por la sociología de las ausencias a través de la recuperación de lo que en lo local no es efecto de la globalización hegemónica. Exige, por un lado, que lo local sea conceptualmente desglobalizado a fin de identificar lo que en él no fue integrado en la globalización hegemónica. Lo que fue integrado es lo que denomino globalismo localizado, o sea, el impacto específico de la globalización hegemónica

en lo local (Santos 1998b; 2000). Al desglobalizar lo local en relación a la globalización hegemónica, la sociología de las ausencias explora también la posibilidad de una globalización contra-hegemónica. En suma, la desglobalización de lo local y su eventual reglobalización contra-hegemónica amplían la diversidad de las prácticas sociales al ofrecer alternativas al globalismo localizado. La sociología de las ausencias exige en este campo el ejercicio de la imaginación cartográfica, sea para ver en cada escala de representación no sólo lo que ella muestra sino también lo que oculta, sea para lidiar con mapas cognitivos que operan simultáneamente con diferentes escalas, en particular para detectar las articulaciones locales/globales (Santos 1995, 456-473; 2001a).

5. *La ecología de la productividad.* Finalmente, en el campo de la quinta lógica, la lógica productivista, la sociología de las ausencias consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas auto-gestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o descredibilizó. Éste es, tal vez, el campo más controvertido de la sociología de las ausencias, dado que pone directamente en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito y la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación sobre los objetivos de distribución que sustentan el capitalismo global. Es, sin embargo, evidente que hoy en día este paradigma y esta lógica nunca procuraron otras formas de producción y sólo las descalificaron para mantenerlas en relación de subordinación. La sociología de las ausencias intenta reconstruir lo que son esas formas más allá de la relación de subordinación.

En cada uno de los cinco campos, el objetivo de la sociología de las ausencias es revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y hacerlas creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas. La idea de multiplicidad y de relaciones no destructivas entre los agentes que la componen es ofrecida por el concepto de ecología: ecología de saberes, ecología de temporalidades, ecología de reconocimientos y ecología de producciones y distribuciones sociales. Común a todas estas ecologías es la idea de que la realidad no puede ser reducida a lo que existe. Se trata de una versión amplia del realismo, que incluye las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes.

En conclusión, el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctica y tiene lugar a través de una confrontación con el sentido común científico tradicional. Para ser llevada a cabo, exige imaginación sociológica. Distingo dos tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite

el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales. Tanto la imaginación epistemológica como la imaginación democrática tienen una dimensión de-constructiva y una dimensión re-constructiva. La de-construcción asume cinco formas, correspondientes a la crítica de las cinco lógicas de la razón metonímica, o sea, des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-producir. La reconstrucción es constituida por las cinco ecologías arriba mencionadas.

CRÍTICA DE LA RAZÓN PROLÉPTICA

La razón proléptica es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. Esta monocultura del tiempo lineal, al mismo tiempo que contrajo el presente, como vimos más arriba al analizar la razón metonímica, dilató enormemente el futuro. Dado que la historia tiene el sentido y la dirección que le son conferidos por el progreso, y el progreso no tiene límites, el futuro es infinito. Pero teniendo en cuenta que el futuro está proyectado en una dirección irreversible es, como bien identifica Benjamin, un tiempo homogéneo y vacío (Benjamin 1969, 261, 264) El futuro es, de esta manera, infinitamente abundante e infinitamente igual, un futuro que, como señala Marramao (1995, 126), sólo existe para tornarse en pasado. Un futuro concebido de ese modo no tiene cómo ser pensado, y en esto se fundamenta la indolencia de la razón proléptica.

En cuanto que la crítica de la razón metonímica tiene por objetivo dilatar el presente, la crítica de la razón proléptica tiene por objetivo contraer el futuro. Contraer el futuro significa tornarlo escaso y, como tal, objeto de cuidado. El futuro no tiene otro sentido ni otra dirección que las que resultan de tal cuidado. Contraer el futuro consiste en eliminar o, por lo menos, atenuar la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos. Al contrario del futuro de la sociedad, el futuro de los individuos está limitado por la duración de su vida o de las vidas en que puede reencarnarse, en las culturas que aceptan la metempsicosis. En cualquiera de los casos, el carácter limitado del futuro y el hecho de que dependa de la gestión y cuidado de los individuos hace que, en vez de estar condenado a ser pasado, se transforme en un factor de ampliación del presente. O sea, la contracción del futuro contribuye a la dilatación del presente.

Mientras que la dilatación del presente se consigue a través de la sociología de las ausencias, la contracción del futuro se obtiene a través de la *sociología de las emergencias*. La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.

El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de «todavía no» (*Noch nicht*) propuesto por Ernst Bloch (1995). Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de «todo» (*Alles*) y «nada» (*Nicht*), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental (1995, 241). Y, sin embargo, sólo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos, el «no» (*Nicht*), y el «todavía no» (*Noch nicht*). El «no» es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el «no» se distingue de la «nada» (1995, 306). Decir «no» es decir «sí» a algo diferente. Lo «todavía no» es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas redeterminan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que existen en un momento dado. Subjetivamente, lo «todavía no» es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud (Bloch 1995, 286-315). Objetivamente, lo «todavía no» es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo, y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad; el hecho de que esas condiciones sólo existan parcialmente. Para Bloch (1995, 241), es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones, que son muy parcialmente existentes, y vice-versa.

Lo «todavía no» inscribe en el presente una posibilidad incierta, mas nunca neutra; puede ser la posibilidad de la utopía o de la salvación (*Heil*) o la posibilidad del desastre o la perdición (*Unheil*). Esta incertidumbre hace que todo cambio tenga un elemento de acaso, de peligro. Es esta incertidumbre la que, a mi entender, al mismo tiempo que dilata el presente, contrae el futuro, tornándolo escaso y objeto de cuidado. En cada momento hay un horizonte limitado de posibilidades y por ello es importante no desperdiciar la oportunidad única de una transformación específica que el presente ofrece: *carpe diem*. Fiel al marxismo que, además, interpretó de modo muy creativo, Bloch entiende que la sucesión de los horizontes conduce o tiende a conducir hacia un estadio final. Pienso, con todo, que no concordar con Bloch en este punto no es algo importante. El énfasis de Bloch está, por un lado, en la crítica de la concepción mecánica de la materia y, por otro, en la afirmación de nues-

tra capacidad para pensar y actuar productivamente sobre el mundo. De las tres categorías modales de la existencia: la realidad, la necesidad y la posibilidad (Bloch 1995, 244-245), la razón indolente se centró en las dos primeras y descuidó completamente la tercera. Para Bloch, Hegel es el gran responsable del descuido filosófico de lo posible. Para Hegel, lo posible o no existe o no es diferente de lo que existe, dado que está contenido en lo real y por ello, en cualquiera de los casos, no merece ser pensado. La realidad y la necesidad no precisan de la posibilidad para dar cuenta del presente o del futuro. La ciencia moderna fue el vehículo privilegiado de esta concepción y, por eso, Bloch nos invita a centrarnos en la categoría modal más olvidada por la ciencia moderna: la posibilidad. Ser humano es tener mucho delante de sí (Bloch 1995, 246).

La posibilidad es el movimiento del mundo. Los momentos de esa posibilidad son la *carencia* (manifestación de algo que falta), la *tendencia* (proceso y sentido) y la *latencia* (lo que está al frente de ese proceso). La carencia es el dominio de lo «no», la tendencia es el campo de lo «todavía no», y la latencia, de la «nada» y del «todo», dado que la misma puede redundar en frustración o en esperanza.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente, uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias amplía el presente, uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo «todavía no», lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera (1995, 311). Cuidar el futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre, en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo «todavía no») sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación a la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo «todavía no» tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociolo-

gía de las emergencias sustituye la idea de determinación por la idea axiológica del cuidado. La axiología del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales. Hay, sin embargo, otra razón para su no convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones (1995, 306). Lo «no», la «nada» y el «todo» iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias.

Mientras que la sociología de las ausencias se mueve en el campo de las experiencias sociales, la sociología de las emergencias se mueve en el campo de las expectativas sociales. La discrepancia entre experiencias y expectativas es constitutiva de la modernidad occidental. A través del concepto de progreso, la razón proléptica polarizó esta discrepancia de tal modo que hizo desaparecer toda la relación efectiva entre las experiencias y las expectativas: por más miserables que puedan ser las experiencias presentes, eso no impide la ilusión de expectativas luminosas. La sociología de las emergencias mantiene esta discrepancia, pero la piensa independientemente de la idea de progreso, viéndola antes como algo concreto y moderado. Así, mientras la razón proléptica amplió enormemente las expectativas y con ello redujo el campo de las experiencias y, por consiguiente, contrajo el presente, la sociología de las emergencias busca una relación más equilibrada entre experiencia y expectativa, lo que, en las actuales circunstancias, implica dilatar el presente y recortar el futuro. No se trata de minimizar las expectativas, se trata antes de radicalizar las expectativas asentadas en posibilidades y capacidades reales, aquí y ahora.

Las expectativas modernas eran grandiosas en abstracto, falsamente infinitas y universales. Justificaron, y continúan haciéndolo, la muerte, la destrucción y el desastre en nombre de una redención venidera. Contra ese nihilismo, que es tan vacío como el triunfalismo de las fuerzas hegemónicas, la sociología de las emergencias propone una nueva semántica de las expectativas. Las expectativas legitimadas por la sociología de las emergencias son contextuales en cuanto son medidas por posibilidades y

capacidades concretas y radicales, y porque, en el ámbito de esas posibilidades y capacidades, reivindican una realización fuerte que las defienda de la frustración. Son esas expectativas que apuntan para nuevos caminos de emancipación social o, mejor aún, de emancipaciones sociales.

Como veremos más adelante, al dilatar el presente y contraer el futuro, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, cada una a su manera, contribuyen a desacelerar el presente, otorgándole un contenido más denso y sustantivo que el instante fugaz entre pasado y futuro al que la razón proléptica lo condenó. En vez de estadio final, proponen una vigilancia ética constante sobre el despliegue de las posibilidades, servida por emociones básicas como el espanto negativo que suscita la ansiedad y el espanto positivo que alimenta la esperanza.

La ampliación simbólica operada por la sociología de las emergencias tiende a analizar en una práctica dada, experiencia o forma de saber lo que en ella existe apenas como tendencia o posibilidad futura. Actúa tanto sobre las posibilidades como sobre las capacidades. Identifica señales, pistas o trazos de posibilidades futuras en todo lo que existe. También se trata aquí de investigar una ausencia, pero, mientras que en la sociología de las ausencias lo que es activamente producido como no existente está disponible aquí y ahora, aunque silenciado, marginado o descalificado, en la sociología de las emergencias la ausencia es de una posibilidad futura aún por identificar y una capacidad aún no plenamente formada para llevarla a cabo. Para combatir la negligencia que han sufrido las dimensiones de la sociedad vistas como señales o pistas, la sociología de las emergencias les presta una atención «excesiva». Es en ese exceso de atención donde reside la ampliación simbólica. Se trata de una investigación prospectiva que opera a través de dos procedimientos: tornar menos parcial nuestro conocimiento de las condiciones de lo posible; tornar menos parciales las condiciones de lo posible. Con el primer procedimiento se intenta conocer mejor lo que en las realidades investigadas hace de ellas pistas o señales; mientras que con el segundo se trata de fortalecer tales pistas o señales. Tal y como ocurre con el conocimiento que subyace a la sociología de las ausencias, se trata de un conocimiento argumentativo que, en vez de demostrar, convence y, que en vez de quererse racional, se quiere razonable. Es un conocimiento que avanza en la medida en que identifica creíblemente saberes emergentes o prácticas emergentes.

EL CAMPO DE LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y DE LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS

Mientras que la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles. Las dos sociologías es-

tán estrechamente asociadas, visto que cuanto más experiencias estuvieren hoy disponibles en el mundo, más experiencias serían posibles en el futuro. Cuanto más amplia fuera la realidad creíble, más vasto sería el campo de las señales o pistas creíbles y de los futuros posibles y concretos. Cuanto mayor fuese la multiplicidad y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles (conocimientos y agentes), mayor sería la expansión del presente y la contracción del futuro. En la sociología de las ausencias, esa multiplicación y diversificación ocurre por la vía de la ecología de los saberes, de los tiempos, de las diferencias, de las escalas y de las producciones, mientras que la sociología de las emergencias se revela a través de la ampliación simbólica de las pistas o señales. Los campos sociales más importantes donde la multiplicidad y la diversidad se revelarán con mayor probabilidad son los siguientes:

Experiencias de conocimientos. Se trata de conflictos y diálogos posibles entre diferentes formas de conocimiento. Las experiencias más ricas en este dominio se dan en la biodiversidad (entre la biotecnología y los conocimientos indígenas o tradicionales), en la justicia (entre jurisdicciones indígenas o autoridades tradicionales y jurisdicciones modernas, nacionales), en la agricultura (entre la agricultura industrial y la agricultura campesina o sustentable), en los estudios de impacto ambiental y tecnológico (entre el conocimiento técnico y los conocimientos legos, entre peritos y ciudadanos comunes)[14].

Experiencias de desarrollo, trabajo y producción. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre formas y modos de producción diferentes. En los márgenes o en los subterráneos de las formas y modos dominantes —el modo de producción capitalista y el modelo de desarrollo como crecimiento infinito— existen, como disponibles o como posibles, formas y modos de economía solidaria o alternativa, propuestas y prácticas de desarrollo alternativo o de alternativas al desarrollo: formas de producción eco-feministas o gandhianas (*swadeshi*); organizaciones económicas populares (cooperativas, mutualidades, empresas autogestionadas, asociaciones de microcrédito)[15]; formas de redistribución social basadas en la ciudadanía y no en la productividad[16]; experiencias de co-

14. La literatura sobre todos estos tópicos es inmensa. Véase, por ejemplo, Brush y Stablinsky 1996; Balick *et al.* 1996; Shiva 1997; Visvanathan 1997; Brush 1999; Escobar 1999; Posey 1999. En el proyecto «La reinvención de la emancipación social», arriba mencionado, pueden leerse varios estudios de caso sobre conflictos y diálogos posibles entre saberes en todas estas áreas (ver los temas del multiculturalismo y la ciudadanía cultural y biodiversidad, conocimientos rivales y derechos de propiedad intelectual) (Santos 2002a; 2002b; 2003; 2004a; 2004b).

15. Sobre las organizaciones económicas populares y los sistemas alternativos de producción, véanse los estudios de caso incluidos en el proyecto de investigación «La reinvención de la emancipación social» (Santos 2002b).

16. Sobre la renta mínima garantizada, ver, sobre todo, Van Parijs 1992 y Purdy 1994.

mercio justo contrapuestas al comercio libre[17]; luchas por los parámetros de trabajo (*labour standards*)[18]; el movimiento anti-*sweatshop*[19]; y el nuevo internacionalismo obrero[20].

Experiencias de reconocimiento. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social. En los márgenes o en los subterráneos de los sistemas dominantes —naturaleza capitalista, racismo, sexismo y xenofobia— existen, como disponibles o posibles, experiencias de naturaleza anticapitalista —ecología anticapitalista, multiculturalismo progresista, constitucionalismo multicultural, discriminación positiva bajo la forma de derechos colectivos y ciudadanía posnacional y cultural[21].

Experiencias de democracia. Se trata de diálogos y conflictos posibles entre el modelo hegemónico de democracia (democracia representativa liberal) y la democracia participativa[22]. Buenos ejemplos son el presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre, hoy también en vigor, bajo diferentes formas, en muchas otras ciudades brasileñas y latinoamericanas[23]; los *panchayats* elegidos en Kerala o Bengala occidental, en la India, y las formas de planificación participativa y descentralizada a que han conducido[24]; formas de deliberación comunitaria en las comunidades indígenas, o rurales en general, sobre todo en América Latina y en África[25]; la participación ciudadana en las decisiones sobre impactos científicos o tecnológicos[26].

Experiencias de comunicación e información. Se trata de diálogos y conflictos posibles, derivados de la revolución de las tecnologías de comunicación y de información, entre los flujos globales de información y los medios de comunicación social globales, por un lado, y, por otro, las redes de comunicación independiente transnacionales y los *media* independientes alternativos[27].

17. Cf., sobre todo, Blowfield 1999; Renard 1999; Simpson y Rapone 2000.
18. Cf. Compa y Diamond 1996; Trubek *et al.* 2000.
19. Cf. Ross 1997; Schoenberger 2000; Bonacich y Appelbaum 2000.
20. Cf. el tema del nuevo internacionalismo obrero en el proyecto de investigación «La reinvención de la emancipación social». Estos estudios pueden verse también en Santos 2002a.
21. Sobre la política de reconocimiento, cf. la nota 7.
22. En el proyecto «La reinvención de la emancipación social» puede leerse un conjunto de estudios de caso sobre la democracia participativa (Santos 2002a).
23. Cf. Fedozzi 1997; Santos 1998a; Abers 1998; Baiocchi 2001; Baierle 2001.
24. Cf. Séller 2000; Desai 2001.
25. Cf. Stavenhagen 1996; Mamdani 1996; Van Cott 1996; 2000; Gentili 1998.
26. Ver Gonçalves 2000; Fischer 2000; Jamison 2001; Callon *et al.* 2001.
27. Cf. Ryan 1991; Bagdikian 1992; Hamelink 1994; Herman y McChesney 1997; McChesney *et al.* 1998; McChesney 1999; Shaw 2001.

DE LAS AUSENCIAS Y DE LAS EMERGENCIAS AL TRABAJO DE TRADUCCIÓN

La multiplicación y diversificación de las experiencias disponibles y posibles plantean dos problemas complejos: el problema de la extrema fragmentación o atomización de lo real y el problema, derivado del primero, de la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social. Estos problemas fueron resueltos, como vimos, por la razón metonímica y por la razón proléptica a través del concepto de totalidad y de la concepción de que la historia tiene un sentido y una dirección. Estas soluciones, como también vimos, condujeron a un excesivo desperdicio de la experiencia y están, por eso mismo, desacreditadas en la actualidad. El descrédito de las soluciones no trae consigo descrédito de los problemas, por lo que hay que dar respuestas a los mismos. Es cierto que, para ciertas corrientes, que designo como posmodernisno celebratorio (Santos 1998b), son los problemas en sí los que están desacreditados. Para estas corrientes, la fragmentación y atomización sociales no son un problema, son antes una solución, y el propio concepto de sociedad, susceptible de proporcionar el cimiento capaz de dar coherencia a esa fragmentación, es de poca utilidad. Por otro lado, según las mismas corrientes, la transformación social no tiene ni sentido ni dirección, una vez que o bien ocurre caóticamente, o bien lo que se transforma no es la sociedad, sino nuestro discurso sobre ella.

Pienso que estas posiciones están más vinculadas a la razón metonímica y a la razón proléptica de lo que se imaginan, dado que comparten con ellas la idea de que proporcionan respuestas universales a cuestiones universales. Desde el punto de vista de la razón cosmopolita que aquí propongo, la tarea que tenemos delante radica tanto en identificar nuevas totalidades y adoptar otros sentidos para la transformación social, como en proponer nuevas formas de pensar esas totalidades y de concebir esos sentidos.

Se trata de una tarea que contiene dos tareas autónomas, mas intrínsecamente ligadas. La primera consiste en responder a la siguiente cuestión. Si el mundo es una totalidad inagotable, caben en él muchas totalidades, todas necesariamente parciales, lo que significa que todas las totalidades pueden ser vistas como partes y todas las partes como totalidades. Esto significa que los términos de cualquier dicotomía tienen una vida (por lo menos) más allá de la vida dicotómica. Desde el punto de vista de esta concepción del mundo, tiene poco sentido intentar captarlo por una gran teoría, una teoría general, ya que ésta presupone siempre la monocultura de una totalidad dada y la homogeneidad de sus partes. La pregunta es, pues: ¿cuál es la alternativa a la gran teoría?

La segunda tarea consiste en responder a la siguiente cuestión. Si el sentido y, mucho menos, la dirección de la transformación social no están pre-definidos; si, en otras palabras, no sabemos con certeza si un mun-

do mejor es posible, ¿qué es lo que nos legitima y motiva a actuar como si lo supiésemos? Y si estamos legitimados o motivados, ¿cómo definir ese mundo mejor y cómo luchar por él? En otras palabras, ¿cuál es el sentido de las luchas por la emancipación social?

Comienzo respondiendo a la primera cuestión. En mi opinión, la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad.

Como afirma Banuri, lo que afectó más negativamente al Sur a partir del inicio del colonialismo fue haber concentrado sus energías en la adaptación y resistencia a las imposiciones del Norte[28]. Partiendo de la misma preocupación, Serequeberham (1991, 22) identifica los dos desafíos hoy propuestos a la filosofía africana. El primero, un desafío deconstructivo. Éste consiste en identificar los residuos euro-céntricos heredados del colonialismo y presentes en los más diversos sectores de la vida colectiva, de la educación a la política, del derecho a las culturas. El segundo desafío, un desafío reconstructivo. El cual consiste en revitalizar las posibilidades histórico-culturales de la herencia africana interrumpida por el colonialismo y el poscolonialismo. El trabajo de traducción procura captar estos dos momentos: la relación hegemónica entre las experiencias y lo que en éstas hay más allá de dicha relación. En este doble movimiento las experiencias sociales, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, se plantean relaciones de inteligibilidad recíproca que no redunden en la canibalización de unas por otras.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La *traducción entre saberes* asume la forma de una *hermenéutica diatópica*. Ésta consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcio-

28. Banuri argumenta que el desarrollo del «Sur» se llevó a la práctica de modo desfavorable, «no a causa de malos consejos o de una intención malévola de los consejeros, y tampoco por no haber tenido en cuenta la sabiduría neoclásica, sino porque el proyecto forzó continuamente al pueblo indígena a separar sus energías de búsqueda *positiva* de una transformación social definida por sí mismo, a favor del objetivo *negativo* de resistir al dominio cultural, político y económico de Occidente» (cursivas en el original) (Banuri 1990, 66).

nan. He propuesto un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos 1995, 340)[29]. Otros dos ejercicios de hermenéutica diatópica importantes serían: en primer lugar, incidir sobre la preocupación con la vida productiva en las concepciones de desarrollo capitalistas y en la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi[30]. Las concepciones de desarrollo capitalistas han sido reproducidas por la ciencia económica convencional y por las subyacentes razón metonímica y razón proléptica. Esas concepciones se basan en la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil. A su vez, el *swadeshi* se asienta en la idea de sustentabilidad y de reciprocidad que Gandhi definió en 1916 del siguiente modo:

> *Swadeshi* es aquel espíritu en nosotros que nos restringe al uso y servicio del que nos rodea directamente, con exclusión de lo que está más alejado. Así, en lo que toca a la religión, para satisfacer los requisitos de la definición debo limitarme a mi religión ancestral. Si le encuentro imperfecciones, debo servirla expurgándole sus defectos. En el dominio de la política, debo hacer uso de las instituciones indígenas y servirlas rescatándolas de sus defectos patentes. En el de la economía, debo usar sólo cosas producidas por mis vecinos directos y servir a esas industrias tornándolas más eficientes y completas en aquello en que puedan revelarse en falta (Gandhi 1941, 4-5).

El segundo ejercicio de hermenéutica diatópica que considero importante se centra en la preocupación con la sabiduría y con el posibilitar visiones del mundo. Tiene lugar entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. Éste es una contribución innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka (1990; 1998), entre otros[31]. Se basa en una reflexión crítica sobre el mundo protagonizada por los que Odera Oruka llama *sabios*, sean poetas, médicos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según Odera Oruka, la filosofía de la sagacidad

> [...] consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres de sabiduría en una comunidad determinada y es un modo de pensar y de explicar el mundo que oscila entre la sabiduría popular (máximas corrientes en la comunidad, aforismos y verdades generales de sentido común) y *la sabiduría didáctica*, una sabiduría allanada y un pensamiento racio-

29. Sobre el concepto de *umma*, cf., especialmente, Faruki 1979; An Na'im 1995; 2000; Hassan 1996; sobre el concepto de *dharma*, cf. Gandhi 1929/1932; Zaehner 1982.

30. Cf. Gandhi 1941; 1967. Sobre el *swadeshi*, cf. también, y entre otros, Bipinchandra 1954; Nandy 1987; Krishna 1994.

31. Sobre la filosofía de la sagacidad, cf., asimismo, Oseghare 1992; Presbey 1997.

> nal de determinados individuos dentro de una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es frecuentemente conformista, la sabiduría didáctica es, a veces, crítica en relación con el marco selectivo y con la sabiduría popular. Los pensamientos pueden expresarse a través de la escritura o como dichos y argumentos asociados a ciertos individuos. En el África tradicional, mucho de lo que podría considerarse filosofía de la sagacidad no está escrito, por razones que deben realmente ser obvias para todos. Algunas de estas personas, tal vez, hayan sido influenciadas en parte por la inevitable cultura moral y tecnológica de occidente, aunque, su apariencia externa y su forma cultural de estar pertenecen básicamente a las del África rural tradicional. Exceptuando un puñado de ellas, la mayoría es «analfabeta» o «semi-analfabeta» (Oruka 1990, 28).

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo se sigue de la crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica diatópica presupone, por el contrario, lo que designo como universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completud cultural. En el periodo de transición que atravesamos, aún dominado por la razón metonímica y por la razón proléptica, la mejor formulación para el universalismo negativo tal vez sea designarlo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

La idea y sensación de carencia y de incompletud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El sociólogo indio Shiv Vishvanathan formuló de una manera incisiva la noción de carencia y la motivación que yo aquí denomino como motivación para el trabajo de traducción: «Mi problema es como ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática» (Vishvanathan 2000, 12). Si, imaginariamente, un ejercicio de hermenéutica diatópica fuese realizado entre Vishvanathan y un científico europeo o norteamericano, es posible imaginar que la motivación para el diálogo, por parte de este último, se formularía del siguiente modo: «¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del mundo que ésa designó autoritariamente como no-civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo?».

El trabajo de traducción tanto puede darse entre saberes hegemónicos y saberes no-hegemónicos, como puede ocurrir entre diferentes saberes no-hegemónicos. La importancia de este último trabajo de traducción

reside en que sólo a través de la inteligibilidad recíproca y consecuente posibilidad de agregación entre saberes no-hegemónicos es posible construir la contra-hegemonía.

El segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes. Es evidente que todas las prácticas sociales se basan en conocimientos y, en ese sentido, son también prácticas de saber. Sin embargo, al incidir sobre las prácticas, el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción. En otras palabras, en este caso, el trabajo de traducción incide sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. El trabajo de traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional ilustra bien el modo a partir del cual la traducción debe incidir simultáneamente sobre los saberes y sobre las prácticas en que se traducen. Los dos tipos de trabajo de traducción se distinguen, en el fondo, por la perspectiva que los informa. La especificidad del trabajo de traducción entre prácticas y sus agentes se hace más evidente en situaciones en que los saberes que informan diferentes prácticas son menos distintos que las prácticas en sí mismas. Es, sobre todo, lo que sucede cuando las prácticas se dan en el interior del mismo universo cultural, como cuando se intenta traducir las formas de organización y los objetivos de acción de dos movimientos sociales, por ejemplo el movimiento feminista y el movimiento obrero en un país europeo o norteamericano.

La importancia del trabajo de traducción entre prácticas surge de una doble circunstancia. Por un lado, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias permiten aumentar enormemente el *stock* disponible y el *stock* posible de experiencias sociales. Por otro lado, como no hay un principio único de transformación social, no es posible determinar en abstracto articulaciones y jerarquías entre las diferentes experiencias sociales y sus concepciones de transformación social. Sólo a través de la inteligibilidad recíproca de las prácticas es posible evaluarlas y definir posibles alianzas entre ellas. Tal como sucede con el trabajo de traducción de saberes, el trabajo de traducción de las prácticas es particularmente importante entre prácticas no-hegemónicas, dado que la inteligibilidad entre ellas es una condición de su articulación recíproca. Ésta es, a su vez, una condición de la conversión de las prácticas no-hegemónicas en prácticas contra-hegemónicas. El potencial anti-sistémico o contra-hegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos. Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles.

El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre los mismos. Dado que no hay una práctica social o un sujeto co-

lectivo privilegiado en abstracto para conferir sentido y dirección a la historia, el trabajo de traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contra-hegemónico. Para dar un ejemplo: en marzo de 2001, en México, el movimiento indígena zapatista fue una práctica contra-hegemónica privilegiada; y lo fue tanto más cuanto supo realizar trabajo de traducción entre sus objetivos y prácticas y los objetivos y prácticas de otros movimientos sociales mexicanos, del movimiento cívico y del movimiento obrero autónomo al movimiento feminista. De ese trabajo de traducción resultó, por ejemplo, que el comandante zapatista elegido para dirigirse al Congreso mexicano haya sido la comandante Esther. Los zapatistas pretendieron con esa elección significar la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de las mujeres y, por esa vía, profundizar el potencial contra-hegemónico de ambos.

El trabajo de traducción se ha vuelto, en los tiempos recientes, aún más importante a medida que se fue configurando un nuevo movimiento contra-hegemónico o anti-sistémico. Este movimiento, equivocadamente designado como movimiento antiglobalización, ha venido a proponer una globalización alternativa a la globalización neoliberal a partir de redes transnacionales de movimientos locales. Ha llamado la atención de los *media* en noviembre de 1999 en Seattle, y adquirió su primera forma organizativa global en el Forum Social Mundial, realizado en Porto Alegre en enero de 2001[32]. El movimiento de la globalización contra-hegemónica revela cada vez mayor visibilidad y diversidad de las prácticas sociales que, en las diversas esquinas del globo, resisten a la globalización neoliberal. Es una constelación de movimientos muy diversificados. Se trata, por un lado, de movimientos y organizaciones locales, no sólo muy diversos en sus prácticas y objetivos, sino, más allá de eso, anclados en diferentes culturas. Se trata, por otro lado, de organizaciones transnacionales, unas originarias del Sur, otras del Norte, igualmente muy diversas entre sí. La articulación y agregación entre estos diferentes movimientos y organizaciones y la creación de redes transfronterizas exigen un gigantesco esfuerzo de traducción. ¿Qué hay de común entre el presupuesto participativo, hoy en práctica en numerosas ciudades latinoamericanas, la planificación democrática participativa de los *panchayats* en Kerala y Bengala occidental en la India y las formas de auto-gobierno de los pueblos indígenas en las Américas, Australia o Nueva Zelanda? ¿Qué pueden aprender uno de otro? ¿En qué tipo de actividades globales contra-hegemónicas pueden cooperar? Las mismas cuestiones pueden hacerse del movimiento pacifista y el movimiento anarquista, o del movimiento

32. Sobre la globalización contra-hegemónica existe una bibliografía en aumento. Cf., entre otros: Santos 1995, 250-377; Keck y Sikkink 1998; Evans 1999; Brecher *et al.* 2000; Cohen y Rai 2000.

indígena y el movimiento gay, o del movimiento zapatista y el de la organización ATTAC[33], del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil y el movimiento del río Narmada, en la India, y así sucesivamente.

Éstas son las cuestiones que el trabajo de traducción pretende responder. Se trata de un trabajo muy complejo, no sólo por el número y diversidad de movimientos y organizaciones implicados, sino, sobre todo, por el hecho de que unos y otros estén anclados en culturas y saberes muy diversos. O sea, es éste un campo donde el trabajo de traducción incide simultáneamente sobre los saberes y las culturas, por un lado, y sobre las prácticas y los agentes, por otro. Más allá de esto, ese trabajo tiende a identificar lo que los une y lo que los separa. Los puntos en común representan la posibilidad de una agregación o combinación a partir de abajo, la única alternativa posible a una agregación desde arriba impuesta por una gran teoría o por un actor social privilegiado.

CONDICIONES Y PROCEDIMIENTOS DE TRADUCCIÓN

El trabajo de traducción es complementario de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias. Si estas últimas aumentan enormemente el número y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles, el trabajo de traducción tiende a crear inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo enriquecido por tal multiplicidad y diversidad. La traducción no se reduce a los componentes técnicos que obviamente tiene, una vez que estos componentes y el modo como son aplicados a lo largo del proceso de traducción tienen que ser objeto de deliberación democrática. La traducción es, simultáneamente, un trabajo intelectual y un trabajo político. Y es también un trabajo emocional porque presupone inconformismo ante una carencia que surge del carácter incompleto o deficiente de un conocimiento dado o de una práctica dada. Por estas razones, está claro que las ciencias sociales convencionales son de poca utilidad para el trabajo de traducción. Más allá de eso, el cierre disciplinar significó el cierre de la inteligibilidad de la realidad investigada y ese cierre fue responsable de la reducción de la realidad a las realidades hegemónicas o canónicas. Por ejemplo, analizar o evaluar el *swadeshi* a partir de la economía convencional implicaría tornarlo ininteligible, por tanto intraducible, dado que se perderían en tal análisis y evaluación las dimensiones religiosa y política que el *swadeshi* tiene y que quedan bien patentes en la cita que más arriba vimos de Gandhi. Tal y como sucede con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, el trabajo de traducción es un trabajo transgresivo que, como nos enseñó el poeta, va haciendo su camino al andar.

33. Acrónimo de Association pour la Taxation des Transactions Financières pour l'Aide aux Citoyens (Asociación para la Imposición de una Tasa a transacciones financieras).

Ya me referí a que el trabajo de traducción se basa en un presupuesto sobre el cual debe ser creado el consenso transcultural: la teoría general de la imposibilidad de una teoría general. Sin este universalismo negativo, la traducción es un trabajo colonial, por más poscolonial que se afirme. Una vez garantizado ese presupuesto, las condiciones y procedimientos del trabajo de traducción pueden ser elucidados a partir de las respuestas a las siguientes cuestiones: ¿Qué traducir? ¿Entre qué? ¿Quién traduce? ¿Cuándo traducir? ¿Con qué objetivos traducir?

¿Qué traducir? El concepto eje sobre el que se sustenta la respuesta a esta cuestión es el concepto de *zona de contacto*[34]. Zonas de contacto son campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan. Las dos zonas de contacto constitutivas de la modernidad occidental son la zona epistemológica, donde se confrontaron la ciencia moderna y el saber ordinario, y la zona colonial, donde se opusieron el colonizador y el colonizado. Son dos zonas caracterizadas por la extrema disparidad entre las realidades en contacto y por la extrema desigualdad de las relaciones de poder entre ellas.

Es a partir de estas dos zonas y por contraposición con ellas como se deben construir las zonas de contacto reclamadas por la razón cosmopolita. La zona de contacto cosmopolita parte del principio de que cabe a cada saber o práctica decidir qué es puesto en contacto con quién. Las zonas de contacto son siempre selectivas, porque los saberes y las prácticas exceden lo que de unos y otras es puesto en contacto. Lo que es puesto en contacto no es necesariamente lo que sea más relevante o central. Por el contrario, las zonas de contacto son zonas de frontera, tierras de nadie donde las periferias o márgenes de los saberes y de las prácticas son, en general, las primeras en emerger. Sólo la profundización del trabajo de traducción permite ir trayendo para la zona de contacto los aspectos que cada saber o cada práctica consideran más centrales o relevantes.

En las zonas de contacto multiculturales cabe a cada práctica cultural decidir los aspectos que deben ser seleccionados para la confronta-

34. El concepto de zona de contacto ha sido usado por diferentes autores en sentidos distintos. Por ejemplo, Mary Louise Pratt define las zonas de contacto como «espacios sociales en que culturas distintas se encuentran, chocan entre sí y se implican unas en otras, muchas veces en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas —tales como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas que sobreviven hoy por todo el mundo» (1992, 4)—. En esta formulación, las zonas de contacto parecen implicar encuentros entre totalidades culturales. Éste no tiene por qué ser el caso. La zona de contacto puede implicar diferencias culturales selectas y parciales, las diferencias que, en un espacio-tiempo determinado, se encuentran en concurrencia para dar sentido a una determinada línea de acción. Más allá de eso, como argumento en este trabajo, los intercambios desiguales van hoy mucho más allá del colonialismo y de sus secuelas, aunque el colonialismo continúe desempeñando un papel muy importante de lo que está dispuesto a admitir.

ción multicultural. En cada cultura hay aspectos considerados demasiado centrales para poder ser puestos en peligro por la confrontación que la zona de contacto puede representar o aspectos que se considera que son inherentemente intraducibles en otra cultura. Estas decisiones forman parte de la propia dinámica del trabajo de traducción y están sujetas a revisión a medida que el trabajo avanza. Si el trabajo de traducción avanza, es de esperar que más y más aspectos puedan ser traídos a la zona de contacto, lo que, a su vez, contribuirá a nuevos avances de la traducción. En muchos países de América Latina, sobre todo en aquellos en que está consagrado el constitucionalismo multicultural, los pueblos indígenas han trabado una lucha en el sentido de controlar la decisión sobre cuáles de sus saberes y prácticas deben ser objeto del trabajo de traducción con relación a los saberes y prácticas de la «sociedad mayor».

La cuestión de lo que es traducible no se limita al criterio de selectividad que cada práctica o saber decide adoptar en la zona de contacto. Más allá de la selectividad activa, existe lo que podríamos designar como selectividad pasiva. Ésta consiste en aquello que en una cultura dada se tornó impronunciable debido a la opresión extrema de que fue víctima durante largos periodos. Se trata de ausencias profundas, de vacíos sin posibilidad de relleno, vacíos que dan forma a la identidad inescrutable de los saberes y prácticas en cuestión. En el caso de las ausencias de larga duración, es probable que ni la sociología de las ausencias las pueda hacer presentes. Los silencios que producen son demasiado insondables para ser objeto del trabajo de traducción.

El problema de qué traducir suscita aún otra cuestión, que es importante, sobre todo, en zonas de contacto entre universos culturales. Las culturas sólo son monolíticas cuando se ven de fuera o a distancia. Cuando las vemos de dentro o de cerca es fácil ver que están constituidas por varias y a veces conflictivas versiones de la misma cultura. En el ejemplo a que me referí de un posible diálogo multicultural sobre concepciones de dignidad humana, es fácil ver que en la cultura occidental no existe sólo una concepción de derechos humanos. Podemos distinguir por lo menos dos: una, de origen liberal, que privilegia los derechos cívicos y políticos en relación con los derechos económicos y sociales, y otra, de origen marxista o socialista, que privilegia los derechos sociales y económicos como condición necesaria para todos los demás. Del mismo modo, en el islam, es posible distinguir varias concepciones de *umma*, unas más inclusivas, reconducibles al periodo en que el profeta vivió en La Meca, y otras, menos inclusivas, desarrolladas a partir de la construcción del Estado islámico en Medina. Y, de un modo semejante, son muchas las concepciones de *dharma* en el hinduismo.

Las versiones más inclusivas, aquellas que contienen un círculo más amplio de reciprocidad, son las que generan las zonas de contacto más prometedoras, las más adecuadas para profundizar el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica.

¿Entre qué traducir? La selección de los saberes y prácticas entre los cuales se realiza el trabajo de traducción es siempre resultado de una convergencia o conjugación de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo y de motivación para superarlas de una forma específica. Puede surgir como reacción a una zona de contacto colonial o imperial. Por ejemplo, la biodiversidad es hoy una zona de contacto imperial entre el conocimiento biotecnológico y el conocimiento de los chamanes, médicos tradicionales o curanderos en comunidades indígenas o rurales de América Latina, África, Asia e, incluso, Europa. Los movimientos indígenas y los movimientos sociales transnacionales aliados han criticado esta zona de contacto y los poderes que la constituyen y están luchando por la construcción de otras zonas de contacto no imperiales donde las relaciones entre los diferentes saberes y prácticas sea más horizontal. Esta lucha ha dado lugar a una traducción entre saberes biomédicos y saberes médicos tradicionales hasta ahora desconocida. Para dar un ejemplo de un campo social totalmente distinto, el movimiento obrero, enfrentado a una crisis sin precedentes, ha tenido que abrirse a zonas de contacto con otros movimientos sociales, especialmente con movimientos cívicos, feministas, ecologistas y de inmigrantes. En esa zona de contacto se ha realizado un trabajo de traducción entre las prácticas, reivindicaciones y aspiraciones obreras y los objetivos de la ciudadanía, de protección del medio ambiente y de anti-discriminación contra mujeres, minorías étnicas o inmigrantes. Tales traducciones han transformado lentamente el movimiento obrero y los otros movimientos sociales al mismo tiempo que han hecho posibles constelaciones de luchas que hace unos años hubieran sido impensables.

¿Cuándo traducir? También aquí la zona de contacto cosmopolita tiene que ser el resultado de una conjugación de tiempos, ritmos y oportunidades. Sin tal conjugación, la zona de contacto se vuelve imperial y el trabajo de traducción se convierte en una forma de canibalización. En las dos últimas décadas, la modernidad occidental descubrió las posibilidades y las virtudes del multiculturalismo. Habituada a la rutina de su hegemonía, presupuso que, estando la cultura occidental dispuesta a dialogar con las culturas que antes oprimiera, estas últimas estarían *naturalmente* dispuestas y disponibles para ese diálogo y, de hecho, ansiosas por conseguirlo. Este presupuesto ha redundado en nuevas formas de imperialismo cultural, incluso cuando asume la forma de multiculturalidad (es lo que llamo multiculturalismo reaccionario).

En el terreno de las zonas de contacto multiculturales, debemos tener presentes las diferentes temporalidades que en ellas intervienen. Como afirmé con anterioridad, uno de los procedimientos de la sociología de las ausencias consiste en contraponer a la lógica de la monocultura del tiempo lineal una constelación pluralista de tiempos y duraciones de modo que liberen las prácticas y los saberes del estatuto residual que les impuso el tiempo lineal. El objetivo es, tanto cuanto sea posible,

convertir en contemporaneidad la simultaneidad que la zona de contacto proporciona. Esto no significa que la contemporaneidad anule la historia. Esta consideración es importante, sobre todo en las zonas de contacto entre saberes y prácticas en que las relaciones de poder, al ser extremadamente desiguales, condujeron a la producción masiva de ausencias. En estas situaciones, una vez hecho presentes un saber o una práctica concretos antes ausentes, existe el peligro de pensar que la historia de ese saber o de esa práctica comienza con su presencia en la zona de contacto. Este peligro ha estado presente en muchos diálogos multiculturales, sobre todo en aquellos en que han intervenido los pueblos indígenas después de las políticas de reconocimiento que desarrollaron un poco por todas partes a partir de la década de los años ochenta del siglo pasado. La zona de contacto tiene que ser vigilada para que la simultaneidad del contacto no signifique el colapso de la historia.

¿Quién traduce? Los saberes y las prácticas sólo existen en la medida en que son usados o ejercidos por grupos sociales. Por ello, el trabajo de traducción se realiza siempre entre representantes de tales grupos sociales. El trabajo de traducción, como trabajo argumentativo, exige capacidad intelectual. Los intelectuales cosmopolitas tendrán que asumir un perfil semejante al del sabio filósofo identificado por Odera Oruka en busca de la sagacidad africana. Se trata de intelectuales fuertemente enraizados en las prácticas y saberes que representan, teniendo de ellos una comprensión profunda y crítica. Esta dimensión crítica, que Oruka denomina como «sabiduría didáctica», funda la carencia, el sentimiento de incompletud y la motivación para buscar en otros saberes y en otras prácticas las respuestas que no se encuentran dentro de los límites de un saber o una práctica dadas. Los traductores de culturas deben ser intelectuales cosmopolitas. Pueden encontrarse tanto entre los dirigentes de movimientos sociales como entre los activistas de base. En el futuro próximo, la decisión de quién traduce se convertirá, probablemente, en una de las deliberaciones democráticas más decisivas en la construcción de la globalización contra-hegemónica.

¿Cómo traducir? El trabajo de traducción es, básicamente, un trabajo argumentativo, basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestra experiencia. Las dificultades del trabajo de traducción son múltiples. La primera dificultad consiste en las premisas de la argumentación. Toda argumentación se basa en postulados, axiomas, reglas, ideas que no son objeto de argumentación porque son aceptadas como evidentes por todos los que participan en el círculo argumentativo. Se trata, en general, de los *tópoi* o lugares comunes y constituyen el consenso básico que hace posible el disenso argumentativo[35]. El trabajo de traducción no dispone de partida de *tópoi*, ya que los *tópoi* que están disponibles son los propios de un

35. Sobre los *tópoi* y la retórica en general, cf. Santos 1995, 7-55.

saber o de una cultura dada y, como tal, no son aceptados como evidentes por otro saber o por otra cultura. En otras palabras, los *tópoi* que cada saber o cada práctica aportan a la zona de contacto dejan de ser premisas de la argumentación y se transforman en argumentos. A medida que el trabajo de traducción avanza, se van construyendo los *tópoi* que son adecuados para la zona de contacto y para la situación de traducción. Es un trabajo exigente, sin seguros contra riesgos y siempre cerca del colapso. La capacidad de construir *tópoi* es una de las marcas más distintivas de la calidad del intelectual o *sabio* cosmopolita.

La segunda dificultad nos remite a la lengua en que se pone en práctica la argumentación. Es poco corriente que los saberes y prácticas presentes en las zonas de contacto compartan una lengua común o dominen del mismo modo la lengua común. Es frecuente que, cuando la zona de contacto cosmopolita es multicultural, una de las lenguas en presencia es frecuentemente la que domina la zona de contacto imperial o colonial. La sustitución de ésta por una zona de contacto cosmopolita puede, de ese modo, ser boicoteada por el uso de la lengua anteriormente dominante. No se trata únicamente de que los diferentes participantes en el discurso argumentativo puedan tener un dominio desigual de dicha lengua. Se trata del hecho de que la lengua en cuestión sea responsable de la impronunciabilidad de algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas que fueron oprimidos en la zona colonial.

La tercera dificultad reside en los silencios. En este caso, no se trata de lo impronunciable, sino de los diferentes ritmos con que los diferentes saberes y prácticas sociales articulan las palabras con los silencios y de la diferente elocuencia (o significado) que es atribuido al silencio por parte de las diferentes culturas. La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción.

CONCLUSIÓN: ¿PARA QUÉ TRADUCIR?

Esta última pregunta comprende todas las demás. Tiene sentido, pues, responderla en la forma de conclusión de la argumentación desplegada en este trabajo. Muy sucintamente, esa argumentación consiste en que la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, junto con el trabajo de traducción, nos permiten desarrollar una alternativa a la razón indolente, bajo la forma de aquello que designo como razón cosmopolita. Esta alternativa se basa en la idea base de que la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global.

El trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de haber perdido el sentido y la dirección automáticos que la modernidad occidental pretendió conferirles al planificar la historia, la sociedad y la naturaleza. La respuesta a la pregunta ¿para qué traducir? se enfrenta a la segunda cuestión que más arriba dejé

formulada: si no sabemos que un mundo mejor es posible, ¿qué nos legitima a actuar como si lo supiésemos? La necesidad de la traducción reside en que los problemas que el paradigma de la modernidad occidental procuró solucionar continúan por resolverse, siendo esta resolución algo que se ve cada día como más urgente. No disponemos, sin embargo, de las soluciones que ese paradigma propone, y ésa es, además, la razón de la profunda crisis en que se encuentra. En otras palabras, en la fase de transición en que nos encontramos, nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas.

El trabajo de traducción basado en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias es un trabajo de imaginación epistemológica y de imaginación democrática con el objetivo de construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto moderno. No hay garantía alguna de que un mundo mejor sea posible y mucho menos de que todos los que no desistan de luchar por él lo conciban del mismo modo. La oscilación entre banalidad y horror, que tanto angustió a Adorno y Horkheimer, se ha transformado hoy en la banalidad del horror. La posibilidad del desastre comienza hoy a ser evidente.

La situación de bifurcación de que hablan Prigogine y Wallerstein es la situación estructural en que se da el trabajo de traducción. El objetivo del trabajo de traducción es el de crear constelaciones de saberes y prácticas suficientemente fuertes para proporcionar alternativas creíbles a lo que hoy se designa como globalización neoliberal y que no es más que un nuevo paso del capitalismo global para sujetar la totalidad inagotable del mundo a la lógica mercantil. Sabemos que nunca conseguirá cumplir integralmente ese objetivo y que ésa sea, tal vez, la única certeza que sacamos del colapso del proyecto de la modernidad. Eso, sin embargo, nada nos dice sobre si un mundo mejor es posible y qué perfil tendrá. De ahí que la razón cosmopolita prefiera imaginar el mundo mejor a partir del presente. Por eso propone la dilatación del presente y la contracción del futuro. Aumentando el campo de las experiencias, es posible evaluar mejor las alternativas que son hoy posibles y están disponibles. Esta diversificación de las experiencias tiende a recrear la tensión entre experiencias y expectativas, mas de tal modo que unas y otras se den en el presente. El nuevo inconformismo es el que resulta de la verificación de que hoy, y no mañana, será posible vivir en un mundo mucho mejor. Al final, como se pregunta Bloch, si sólo vivimos en el presente, no se comprende que sea tan pasajero.

Las expectativas son las posibilidades de reinventar nuestra experiencia, confrontando las experiencias hegemónicas, que nos son impuestas, con la inmensa variedad de experiencias cuya ausencia es producida activamente por la razón metonímica o cuya emergencia es reprimida por la razón proléptica. La posibilidad de un futuro mejor no está, de este modo, situada en un futuro distante, sino en la reinvención del presen-

te, ampliado por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias y hecho coherente por el trabajo de traducción.

El trabajo de traducción permite crear sentidos y direcciones precarios pero concretos, de corto o medio alcance pero radicales en sus objetivos, inciertos pero compartidos. El objetivo de la traducción entre saberes es crear justicia cognitiva a partir de la imaginación epistemológica. El objetivo de la traducción entre prácticas y sus agentes implica crear las condiciones para una justicia global a partir de la imaginación democrática.

El trabajo de traducción crea las condiciones para emancipaciones sociales concretas de grupos sociales concretos en un presente cuya injusticia es legitimada en base a un masivo desperdicio de la experiencia. El trabajo de traducción, basado en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias, sólo permite revelar o denunciar la dimensión de ese desperdicio. El tipo de transformación social que a partir de él puede construirse exige que las constelaciones de sentido creadas por el trabajo de traducción se transformen en prácticas transformadoras.

BIBLIOGRAFÍA

Abers, R. (1998), «From Clientelism to Cooperation: Local Government, Participatory Policy, and Civic Organizing in Porto Alegre, Brazil», *Politics and Society,* 26(4), 511-537.

An-Na'im, A. (2000), «Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global», *Human Rights Quarterly*, 22(4), 906-941.

— (ed.) (1995), *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?* Amsterdam: Rodopi.

Bagdikian, B. H. (1992), *The Media Monopoly*. Boston, Mass.: Beacon Press.

Baierle, S. G. (2001), «OP ao Termidor?», presentado en el seminario *O Orçamento Participativo visto pelos seus investigadores (31/05-2/06/2001).* Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre.

Baiocchi, G. (2001), «From Militance to Citizenship: The Workers' Party, Civil Society, and the Politics of Participatory Governance in Porto Alegre, Brazil», Tesis doctoral, University of Wisconsin-Madison.

Balick, M. J.; Elaine, E. y Laird, S. A. (1996), *Medicinal Resources of the Tropical Forest.* New York: Columbia University Press.

Banuri, T. (1990), «Development and the Politics of Knowledge: A Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World», en F. Apfel Marglin y St. A. Marglin (eds.), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press, 29-72.

Benjamin, W. (1969), «Thesis on the Philosophy of History», *Illuminations*. New York: Schocken Books [«Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos* I. Madrid, 1973].

— (1972), «Erfahrung und Armut», *Gesammelte Schriften* (II.1) ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 213-219.

Bernal, M. (1987), *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press [*Atenea negra: las raíces afroasiáti cas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica, 1993].
Bipinchandra, P. (1954), *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism)*. Cal cutta: Yugayatri Prakashak.
Bloch, E. (1995), *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass.: MIT Press [*El prin cipio esperanza*, ed. de F. Serra. Madrid: Trotta, 2004-2005].
Blowfield, M. (1999), «Ethical Trade: A Review of Developments and Issues», *Third World Quarterly*, 20(4), 753-770.
Bonacich, E. y Appelbaum, R. P. (2000), *Behind the Label: Inequality in the Los Angeles Apparel Industry*. Berkeley: University of California Press.
Brecher, J.; Costello, T. y Smith, B. (2000), *Globalization from Below: The Po wer of Solidarity*. Cambridge, Mass.: South End Press.
Brockman, J. (1995), *The Third Culture*. New York: Simon & Schuster [*La ter cera cultura: más allá de la revolución científica*. Barcelona: Tusquets, 1996].
Brush, St. (1999), «Bioprospecting the Public Domain», *Cultural Anthropology*, 14, 535-555.
— y Stablinsky, D. (eds.) (1996), *Valuing Local Knowledge: Indigenous Peoples and Intellectual Property Rights*. Washington D.C.: Island Press.
Callon, M.; Lascoumes, P. y Barthe, Y. (2001), *Agir dans un monde incertain: Essai sur la démocratie technique*. Paris: Seuil.
Cohen, R. y Rai, Sh. M. (2000), *Global Social Movements*. London: Athlone Press.
Compa, L. y Diamond, St. (1996), *Human Rights, Labor Rights and International Trade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Desai, M. (2001), «Party Formation, Political Power, and the Capacity for Reform: Comparing Left Parties in Kerala and West Bengal, India», *Social Forces*, 80(1), 37-60.
Dussel, E. (2001), *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
Escobar, A. (1999), «After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology», *Current Anthropology*, 40(1), 1-30.
Evans, P. (1999), Counter-Hegemonic Globalization: Transnational Networks as Political Tools for Fighting Marginalization», <http://sociology.berkeley.edu/faculty/evans/#currentprojects>.
Faruki, K. A. (1979), *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi: Ma'aref.
Fedozzi, L. (1997), *Orçamento Participativo. Reflexões sobre a Experiência de Porto Alegre*. Porto Alegre: Tomo Editorial.
Fischer, F. (2000), *Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge*. Durham, NC: Duke University Press.
Gandhi, Mahatma (1929-1932), *The Story of My Experiments with Truth* (vols. 1 y 2). Ahmedabad: Navajivan [*Historia de mis experiencias con la verdad*. Madrid: Arkano, 2001].
— (1938), *Hind Swaraj*. Ahmedabad: Navajivan.
— (1941), *The Economics of Khadi*. Ahmedabad: Navajivan.
— (1951), *Selected writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon.
— (1960), *Discourses on the Gita*. Ahmedabad: Navajivan.
— (1967), *The Gospel of Swadeshi*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
— (1972), *Satyagraha in South Africa*. Ahmedabad: Navajivan.

Gentilli, A.-M. (1998), *O Leão e o Caçador: uma História da África Sub-sahariana dos Séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
Gonçalves, M. E. (ed.) (2000), *Cultura Científica e Participação Pública*. Oeiras: Celta.
Hamelink, C. J. (1994), *The Politics of World Communication*. London: Sage.
Hassan, R. (1996), «Religious Human Rights and The Qur'an», en J. Witte, Jr. y J. D. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff, 361-386.
Herman, E. S. y McChesney, R. W. (1997), *The Global Media: The New Missionaries of Corporate Capitalism*. London: Cassell [*Los medios globales: los nuevos misioneros del capitalismo*. Madrid: Cátedra, 1999].
Jamison, A. (2001), *The Making of New Knowledge: Environmental Politics and Cultural Transformation*. Cambridge: CUP.
Jaspers, K. (1951), *Way to Wisdom, an Introduction to Philosophy*. New Haven: Yale University Press [*Introducción a la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1989].
— (1976), *The Origin and Goal of History*. Westport, Conn.: Greenwood Press [*Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza].
Kafka, F. (1983), *Beschreibung eines Kampfes*. Ed. Max Brod. Frankfurt a. M.: Fischer, 216-222 [Descripción de una lucha», en *Relatos completos*. Madrid: Losada, 2004, 327-383].
Keck, M. E. y Sikkink, K. (1998), *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
Koselleck, R. (1985), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass.: MIT Press [*Futuro-pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de F. Vela. Madrid: Alianza].
Krishna, D. (1994), *Swadeshi View of Globalisation*. Nueva Dheli: Swadeshi Jagaran Manch.
Lander, E. (ed.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
Leibniz, G. W. (1985), *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. La Salle, Ill.: Open Court [*Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. de P. Azcárate. Buenos Aires: Claridad].
Lepenies, W. (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: CUP.
Mamdani, M. (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: PUP.
Martí, J. (1963), *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
Marramao, G. (1995), *Poder e secularização: As categorias do tempo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
McChesney, R. W. (1999), *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*. Urbana: University of Illinois Press.
—; Wood, E. M. y Foster, J. B. (eds.) (1998), *Capitalism and the Information Age: The Political Economy of the Global Communication Revolution*. New York: Monthly Review Press.
Mignolo, W. D. (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: PUP.
Nandy, A. (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias*. Delhi: OUP.

Nunes, J. A. (1998/99), «Para Além das 'Duas Culturas': tecnociências, tecnoculturas e teoría crítica», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 15-59.

Oruka, H. O. (1990), «Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology», en Oruka (ed.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill, 27-40.

— (1998), «Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy'», en F. Wimmer (ed.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen, 35-53.

Oseghare, A. S. (1992), «Sagacity and African Philosophy», *International Philosophical Quarterly*, 32(1), 95-104.

Posey, D. A. (ed.) (1999), *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. London: Intermediate Technology.

Pratt, M. L. (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.

Presbey, G. M. (1997), «Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy», *Quest: Philosophical Discussions*, 11(1/2), 53-65.

Prigogine, I. (1997), *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York: Free Press [*El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus, 1997].

Purdy, D. (1994), «The Second Marriage of Justice and Efficiency», *New Left Review*, 208, 30-48.

Quijano, A. (2000), «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

Renard, M. (1999), «The Interstices of Globalization: The Example of Fair Coffee», *Sociologia Ruralis*, 39(4), 484-500.

Ross, A. (ed.) (1997), *No Sweat. Fashion, Free Trade and the Rights of Garment Workers*. London: Verso.

Ryan, Ch. (1991), *Prime Time Activism: Media Strategies for Grassroots Organizing*. Boston, Mass.: South End Press.

Santos, B. de Sousa (1987), *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento.

— (1989), *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Porto: Afrontamento.

— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge [próxima publicación: Madrid: Trotta].

— (1998a), «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics and Society*, 26(4), 461-510.

— (1998b), «Oppositional Postmodernism and Globalizations», *Law and Social Inquiry*, 23(1), 121-139.

— (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. Porto: Afrontamento. También publicado en Brasil: São Paulo: Cortez [trad. castellana, dirigida por Joaquín Herrera Flores, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003].

— (2001a), «Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of 'Ceremonial Adequacy' neither Regulate nor Emancipate», *The European Journal of Social Theory*, 4(3), 251-279.

— (2001b), «Nuestra América: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution», *Theory Culture and Society*, 18(2-3), 185-218 [trad. cast. en www.ezln.org/revistachiapas/De%20Sousa12.html].

— (2001c), «Os Processos da Globalização», en B. S. Santos (ed.), *Globalização. Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento, 31-106.
— (ed.) (2002a), *Democratizar a Democracia: Os Caminhos da Democracia Participativa.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira [*Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa.* México: FCE, 1996].
— (ed.) (2002b), *Produzir para Viver: Os Caminhos da Produção Não Capitalista.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
— (ed.) (2003), *Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
— (ed.) (2004a), *Semear Outras Soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
— (ed.) (2004b), *Trabalhar o Mundo: Os Caminhos do Novo Internacionalismo Operário.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
Schluchter, W. (1979), *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte.* Tübingen: Mohr.
Schoenberger, K. (2000), *Levi's Children. Coming to Terms with Human Rights in the Global Marketplace.* New York: Grove Press.
Serequeberham, T. (1991), «Introduction», en T. Serequeberham (ed.), *African Philosophy: the essential readings.* New York: Paragon, xvii-xxii.
Shaw, R. (2001), *The Activist's Handbook: A Primer.* Berkeley: University of California Press.
Shiva, V. (1997), *Biopiracy.* Boston: South End Press [*Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y el conocimiento.* Barcelona: Icaria].
Simpson, Ch. y Rapone, A. (2000), «Community Development from the Ground Up: Social-Justice Coffee», *Human Ecology Review,* 7(1), 46-57.
Snow, C. P. (1959), *The Two Cultures and the Scientific Revolution.* New York: CUP.
— (1964), *The Two Cultures and a Second Look.* Cambridge: CUP [*Las dos culturas y un segundo enfoque.* Madrid: Alianza, 1977].
Stavenhagen, R. (1996), *Ethnic Conflicts and the Nation-State.* London: Macmillan [*Conflictos étnicos y Estado nacional.* Madrid: Siglo XXI].
Trubek, D.; Mosher, J. y Rothstein, J. (2000), «Transnationalism in the Regulation of Labor Relations: International Regimes and Transnational Advocacy Networks», *Law and Social Inquiry,* 25, 11-87.
Van Cott, D. L. (1996), *Defiant Again: Indigenous Peoples and Latin American Security.* Washington, DC: Institute for National Strategic Studies, National Defense University.
— (2000), *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
Van Parijs, Ph. (1992), *Arguing for Basic Income.* London: Verso.
Visvanathan, S. (1997), *A Carnival of Science: Essays on Science, Technology and Development.* Oxford: OUP.
— (2000), «Environmental Values, Policy, and Conflict in India», presentado en el seminario *Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States.* http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf, acceso el 24/09/2001.
Wallerstein, I. (1998), *Utopistics, or Historical Choices for the Twenty-first Century.* New York: New Press.
— (1999), *The End of the World as we Know It: Social Science for the Twenty-first Century.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

— y Balibar, É. (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso [*Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA].

Weber, M. (1958), *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz. Barcelona: Península].

— (1963), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press [*Sociología de la religión*, trad. de E. Gavilán. Madrid: Istmo, 1997].

— (1968), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press [*Economía y sociedad*. México: FCE].

Zaehner, R. C. (1982), *Hinduism*. Oxford: OUP.

II

ESTADO, DEMOCRACIA Y GLOBALIZACIÓN

5

DESIGUALDAD, EXCLUSIÓN Y GLOBALIZACIÓN: HACIA LA CONSTRUCCIÓN MULTICULTURAL DE LA IGUALDAD Y LA DIFERENCIA*

LOS SISTEMAS DE DESIGUALDAD Y EXCLUSIÓN

La desigualdad y la exclusión tienen en la modernidad un significado totalmente distinto del que tuvieron en las sociedades del antiguo régimen. Por primera vez en la historia, la igualdad, la libertad y la ciudadanía son reconocidas como principios emancipatorios de la vida social. La desigualdad y la exclusión tienen entonces que ser justificadas como excepciones o incidentes de un proceso social que en principio no les reconoce legitimidad alguna. Y frente a ellas, la única política social legítima es aquella que define los medios para minimizar una y otra.

Sin embargo, a partir del momento en que el paradigma de la modernidad converge y se reduce al desarrollo capitalista, las sociedades modernas pasaron a vivir de la contradicción entre los principios de emancipación, los cuales continuaron apuntando hacia la igualdad y la integración social, y los principios de la regulación, que pasaron a regir los procesos de desigualdad y de exclusión producidos por el propio desarrollo capitalista.

La desigualdad y la exclusión son dos sistemas de pertenencia jerarquizada. En el sistema de desigualdad, la pertenencia se da por la integración subordinada, mientras que en el sistema de exclusión la pertenencia se da por la exclusión. La desigualdad implica un sistema jerárquico de integración social. Quien se encuentra abajo está dentro, y su presencia es indispensable. Por el contrario, la exclusión presupone un sistema igualmente jerárquico pero dominado por el principio de la exclusión: se pertenece por la forma como se es excluido. Quien está abajo, está fuera. Así formulados, estos dos sistemas de jerarquización social son ti-

* Conferencia dictada en el VII Congreso Brasileño de Sociología, celebrado en el Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 4 a 6 de septiembre de 1995. Traducción de Felipe Cammaert.

pos ideales, pues en la práctica los grupos sociales se introducen simultáneamente en los dos sistemas, formando complejas combinaciones.

Dado que en el siglo XIX se consuma la convergencia de la modernidad y del capitalismo, es en ese siglo cuando mejor se pueden analizar los sistemas de desigualdad y de exclusión.

El gran teorizador de la desigualdad en la modernidad capitalista es sin duda Marx. Según él, la relación capital/trabajo es el gran principio de la integración social en la sociedad capitalista, una integración que se funda en la desigualdad entre el capital y el trabajo, una desigualdad clasista basada en la explotación. El sistema de desigualdad es el más conocido por todos nosotros, por lo que no exige más elaboración en este momento.

Si Marx es el gran teorizador de la desigualdad, Foucault es el gran teorizador de la exclusión. Si la desigualdad es un fenómeno socioeconómico, la exclusión es sobre todo un fenómeno cultural y social, un fenómeno de civilización. Se trata de un proceso histórico a través del cual una cultura, por medio de un discurso de verdad, crea una prohibición y la rechaza. La misma cultura establece un límite más allá del cual sólo hay transgresión, un lugar que atrae hacia otro lugar —la heterotopía— todos los grupos sociales que la prohibición social alcanza, sean éstos la locura, el crimen, la delincuencia o la orientación sexual. Por medio de las ciencias humanas, transformadas en disciplinas, se crea un enorme dispositivo de normalización que, como tal, es al mismo tiempo calificador y descalificador. La descalificación como loco o como criminal consolida la exclusión, y es la peligrosidad personal la que justifica la exclusión. La exclusión de la normalidad se traduce en reglas jurídicas que marcan ellas mismas la exclusión. En la base de la exclusión se encuentra una pertenencia que se afirma por la no pertenencia, un modo específico de dominar la disidencia. Ésta reposa en un discurso de fronteras y de límites que justifican grandes fracturas, grandes rechazos. Siendo culturales y civilizacionales, tales fracturas tienen también consecuencias sociales y económicas aunque no se definan primordialmente con relación a ellas. Aquí la integración no va más allá del control de peligrosidad.

Como dije, estos dos sistemas de pertenencia jerarquizada, así formulados, son dos tipos ideales. Por ejemplo, en la modernidad capitalista son importantes otras dos formas de jerarquización que son, de algún modo, híbridas en cuanto contienen elementos propios de la desigualdad y de la exclusión: el racismo y el sexismo. Estos dos elementos se fundan en los dispositivos de verdad que crean los excluidos foucaultianos, el yo y el otro, simétricos en una repartición que rechaza o prohíbe todo lo que cae en el lado errado de la dicotomía. Sin embargo, en las dos formas de jerarquización se pretende una integración subordinada por el trabajo. En el caso del racismo, el principio de exclusión radica en la jerarquía de las razas, y la integración desigual se manifiesta

primero a través de la explotación colonial y luego a través de la inmigración. En el caso del sexismo, el principio de exclusión se funda en la distinción entre el espacio público y el espacio privado y el principio de la integración desigual, así como en el papel de la mujer en la reproducción de la fuerza de trabajo en el seno de la familia y, más tarde, tal como ocurre en el racismo, por la integración en formas desvalorizadas de fuerza de trabajo. Por un lado, tenemos la etnicización/racialización de la fuerza de trabajo. Por el otro, la sexización de esta última. El racismo y el sexismo son, pues, dispositivos de jerarquización que combinan la desigualdad de Marx y la exclusión de Foucault.

Mientras que el sistema de desigualdad reposa paradójicamente en el esencialismo de la igualdad, ya que el contrato de trabajo es un contrato entre partes libres e iguales, el sistema de la exclusión reside en el esencialismo de la diferencia, ya sea en la cientifización de la normalidad, y por tanto de la prohibición, o en el determinismo biológico de la desigualdad racial o sexual.

Las prácticas sociales, las ideologías y las actitudes combinan la desigualdad y la exclusión, la pertenencia subordinada, el rechazo y la prohibición. Un sistema de desigualdad puede estar, bajo ciertas circunstancias, acoplado a un sistema de exclusión. Tal es el caso del sistema de castas en la India y de la consecuente exclusión de los parias o intocables.

Tanto la desigualdad como la exclusión aceptan diferentes grados. El grado extremo de exclusión es el exterminio: el exterminio de los judíos y de los gitanos bajo el nazismo, la limpieza étnica hoy en día. El grado extremo de desigualdad es la esclavitud.

La desigualdad entre el capital y el trabajo, la exclusión de la prohibición, el racismo y el sexismo fueron construidos socialmente como principios de jerarquización social en el ámbito de las sociedades nacionales metropolitanas y de algún modo en ese espacio-tiempo fueron acogidos por las ciencias sociales. Pero desde el inicio de la expansión capitalista estos principios de jerarquización y discriminación tienen otro espacio-tiempo: el sistema mundial, donde igualmente se mezclan desde siempre los principios de la desigualdad y la exclusión. Por un lado, la desigualdad por el trabajo esclavo; por otro, la exclusión por el genocidio de los países indígenas.

En el sistema mundial se cruzan igualmente dos ejes: el eje socioeconómico de la desigualdad y el eje cultural, civilizacional, de la exclusión. El eje Norte/Sur es el eje del imperialismo colonial y poscolonial, socioeconómico, integrador de la diferencia. El eje Este/Oeste es el eje cultural, civilizacional, de la frontera entre la civilización occidental y las civilizaciones orientales: islámica, hindú, china y japonesa. El imperialismo es la mejor traducción del eje Norte/Sur, así como el orientalismo es la mejor traducción del eje Este/Oeste.

LA GESTIÓN MODERNA DE LA DESIGUALDAD Y LA EXCLUSIÓN

Si, por un lado, la regulación social de la modernidad capitalista está construida por procesos que generan desigualdad y exclusión, por el otro establece mecanismos que permiten controlar o mantener dentro de ciertos límites esos procesos y que impiden caer con demasiada frecuencia en la desigualdad o en la exclusión extremas. Estos mecanismos apuntan hacia una gestión controlada del sistema de desigualdad y de exclusión, y en esa medida buscan la emancipación posible dentro del capitalismo. En el campo social, ellos siempre tuvieron que hacer frente a los movimientos anticapitalistas, socialistas, con sus propuestas de radical igualdad e inclusión. Todos estos movimientos tendieron a concentrarse en una forma privilegiada de desigualdad o de exclusión, dejando que las otras actuaran libremente. Esta concentración recayó casi siempre en la idea de que entre las diferentes formas de desigualdad y de exclusión habría una principal, y de este modo el ataque dirigido a ella acabaría por repercutir en las demás. Por ejemplo, el marxismo se concentró en la desigualdad clasista y tuvo poco que decir sobre la exclusión foucaultiana, el racismo o el sexismo. El marxismo vio más claramente el eje Norte/Sur que el eje Este/Oeste.

Paso ahora a enunciar las características principales de la lucha moderna capitalista contra la desigualdad y la exclusión.

El dispositivo ideológico de la lucha contra la desigualdad y la exclusión es el universalismo, una forma de caracterización esencialista que, paradójicamente, puede asumir dos formas en apariencia contradictorias: el universalismo antidiferencialista que opera por la negación de las diferencias, y el universalismo diferencialista que se da por la absolutización de las mismas. La negación de las diferencias opera según la norma de la homogeneización, que impide la comparación por la destrucción de los términos de esta comparación. La absolutización de las diferencias se evidencia según la norma del relativismo, que hace incomparables las diferencias por la ausencia de criterios transculturales.

Tanto uno como otro proceso permiten la aplicación de criterios abstractos de normalización, basados siempre en una particularidad que tiene poder social para negar todas las demás o para declararlas incomparables y por tanto no asimilables.

Si el universalismo antidiferencialista opera por la descaracterización de las diferencias, y por esa misma vía reproduce la jerarquización que éstas engendran, el universalismo diferencialista opera por la negación de las jerarquías que organizan la multiplicidad de las diferencias. Mientras que el primer universalismo inferioriza por el exceso de semejanza, el segundo inferioriza por el exceso de diferencia.

El dispositivo ideológico del universalismo antidiferencialista fue accionado políticamente por el principio de la ciudadanía y de los derechos humanos. El universalismo diferencialista fue accionado siempre

como un recurso y en algunas ocasiones se produjo ante los fracasos más obvios del universalismo antidiferencialista. Tenemos como ejemplo la segregación en guetos cuando la asimilación fue juzgada imposible o condenable.

El universalismo antidiferencialista se enfrentó a la desigualdad a través de las políticas sociales del Estado-providencia. De la misma manera, se opuso a la exclusión a partir de políticas de reinserción social en el caso de los criminales y basado en políticas asimilacionistas en el caso de los pueblos indígenas, las culturas minoritarias y las minorías étnicas. En el siglo XX el asimilacionismo reproduce algunas de las formas originarias del universalismo antidiferencialista de la expansión europea, más precisamente las conversiones. Estas políticas representan el máximo grado de conciencia posible de la modernidad capitalista en la lucha contra la desigualdad y la exclusión.

Los principios abstractos de la ciudadanía y de los derechos, de la reinserción y del asimilacionismo tienen en el Estado su institución privilegiada. Ampliando el argumento de Poulantzas, que consideraba que la función general del Estado era la de asegurar la cohesión social en una sociedad dividida en clases, entiendo que el Estado capitalista moderno tiene como función general la de mantener la cohesión social en una sociedad atravesada por los sistemas de desigualdad y de exclusión.

En cuanto a la desigualdad, la función del Estado consiste en mantenerla dentro de unos límites que no impidan la viabilidad de la integración subordinada. En lo que respecta a la exclusión, su función es la de distinguir entre las diferentes formas aquellas que deben ser objeto de asimilación o, por el contrario, objeto de segregación, expulsión o exterminio. El Estado tiene que intentar validar socialmente esta repartición, apoyándose en ciertos criterios: el loco o el criminal peligroso y el que no lo es; el buen o mal inmigrante, el pueblo indígena bárbaro y aquel que es asimilable; la etnia hibridizable y la que no lo es; el desvío y la orientación social tolerable e intolerable. En fin, criterios que distinguen entre los civilizables y los incivilizables; entre las exclusiones demonizadas y las apenas estigmatizadas; entre aquellas en relación con las cuales la «mixofobia» es total y aquellas en las que se admite hibridación a partir de la cultura dominante; entre las que constituyen enemigos absolutos o apenas relativos. En otras palabras, la exclusión se combate por medio de una sociología y una antropología diferencialista imaginarias, las cuales operan por sucesivas especificaciones del mismo universalismo diferencialista.

LA CRISIS DE LA REGULACIÓN SOCIAL MODERNA

Este modelo de regulación social que, por un lado, produce la desigualdad y la exclusión y que, por el otro, procura mantenerlas dentro de lí-

mites funcionales, se encuentra hoy en crisis. Antes de analizar esta crisis, es preciso describir con más detalle este modelo. Sin embargo, se debe tener presente que este modelo apenas entró en vigor en una pequeña minoría de los Estados que componen el sistema mundial. Solamente en el Atlántico Norte, y sobre todo en Europa, encontramos tentativas serias de producir una gestión controlada de las desigualdades y de las exclusiones, principalmente a través de la socialdemocracia y del Estado-providencia, que es su forma política.

Fueron dos los mecanismos centrales de la gestión capitalista de la desigualdad y de la exclusión por parte del Estado moderno: el Estado-providencia, que se dirigió sobre todo a la desigualdad, y la política cultural y educacional, que se dirigió principalmente a la exclusión. A continuación haré una breve referencia a cada uno de ellos.

El Estado-providencia y en general las políticas sociales son comprensibles a la luz de dos hechos. Por un lado, un proceso de acumulación capitalista que pasa a exigir la integración por el consumo de los trabajadores y de las clases populares, hasta entonces sólo integrados por el trabajo. La integración por el trabajo y por el consumo pasa a ser los dos lados de la misma moneda. Por otro lado, la confrontación en el campo social con una propuesta alternativa, potencialmente mucho más igualitaria y mucho menos excluyente: el socialismo.

La socialdemocracia se funda en un pacto social en el que los trabajadores, organizados en el movimiento obrero, renuncian a sus reivindicaciones más radicales —la eliminación del capitalismo y la construcción del socialismo— y los patrones renuncian a algunos de sus beneficios, aceptando ser tributados con el fin de promover una distribución mínima de la riqueza y de lograr protección y seguridad social para las clases trabajadoras. Este pacto fue realizado bajo la égida del Estado, el cual, para tal fin, asumió la forma política de Estado-providencia. Dentro de los límites establecidos por este pacto, el conflicto social fue bienvenido y a su vez institucionalizado. La huelga y la negociación colectiva son las dos fases del conflicto socialdemócrata.

Este modelo se apoya en varios presupuestos básicos. En primer lugar, está formulado en la escala de las sociedades nacionales. Sus protagonistas y los intereses que ellos representan están organizados nacionalmente: sindicatos nacionales, burguesía nacional, Estado nacional. Si bien el capitalismo como modo de producción es ya internacional, la producción de la sociedad tiene lugar principalmente en el ámbito nacional. El espacio-tiempo nacional tiene una primacía total sobre los espacios-tiempos regionales, locales o supranacionales. A su vez, el Estado nacional tiene una primacía total en la regulación de ese espacio-tiempo. El objetivo último de la acción estatal es la población nacional residente, las familias y los individuos, y la mayoría de las políticas tienen por objeto garantizar la reproducción constante de familias estables biparentales en las que el varón gana el salario familiar en un empleo seguro.

La integración social se da básicamente por medio de una política de pleno empleo y de una política fiscal redistributiva. A través de ellas se procura dar efectiva realización a los derechos humanos de segunda generación. La ciudadanía así comprendida es conquistada y consolidada por una lucha de clases institucionalizada, en cabeza de las organizaciones de intereses sectoriales corporativos y por las relaciones continuas que entre ellas se establecen. Por último, es importante señalar el presupuesto según el cual la socialdemocracia se constituye en alternativa social al modelo socialista soviético y a todos los otros modelos socialistas que intentaron la tercera vía.

La crisis actual de la socialdemocracia proviene, en gran medida, de la crisis de estos dos presupuestos. En primer lugar, las transformaciones recientes en el capitalismo mundial alteraron sustancialmente las condiciones nacionales de producción de la sociedad. Estas condiciones se volvieron cada vez más transnacionales, muchas veces en articulación con nuevas condiciones de carácter subnacional, regional o local. En ambos casos contribuyeron a restarle centralidad al espacio-tiempo nacional. He aquí algunas de las principales transformaciones:

— la transnacionalización de la economía, protagonizada por empresas multinacionales que convierten las economías nacionales en economías locales y dificultan, cuando no hacen inviables, los mecanismos de regulación nacional, sean éstos predominantemente estatales, sindicales o patronales;

— la disminución vertiginosa del volumen de trabajo activo necesario para la producción de bienes, haciendo posible un crecimiento sin aumento del empleo;

— el aumento del desempleo estructural, generador de procesos de exclusión social agravados por la crisis del Estado-providencia;

— la enorme movilidad y la consecuente deslocalización de los procesos productivos, hechas posibles por la revolución tecnológica e imperativas por la predominancia creciente de los mercados financieros sobre los mercados productivos, la cual tiende a crear una relación salarial global, internamente muy diferenciada pero globalmente precaria;

— el aumento de la segmentación de los mercados de trabajo, de tal modo que en los segmentos desfavorecidos los trabajadores empleados permanecen, a pesar del salario, por debajo del nivel de pobreza, mientras que en los segmentos protegidos la identificación como trabajador desaparece, dados el nivel de vida y la autonomía del trabajo, así como el hecho de que los ciclos de trabajo y de formación se sobreponen enteramente;

— la saturación de la búsqueda de muchos de los bienes de consumo de masas que caracterizan a la civilización industrial, junto con la caída vertical de la oferta pública de bienes colectivos, tales como la salud, la enseñanza y la vivienda;

— la destrucción ecológica, que paradójicamente alimenta las nuevas industrias y los servicios ecológicos al mismo tiempo que degrada la calidad de vida de los ciudadanos en general;

— el desarrollo de una cultura de masas dominada por la ideología consumista y por el crédito para consumo que lleva a las familias a la práctica o, al menos, al deseo de practicar el consumo;

— las alteraciones constantes en los procesos productivos, que, para un gran número de trabajadores, hacen el trabajo más duro, penoso y fragmentado, y por esto mismo no susceptible de ser motivo de autoestima o generador de identidad operativa o de lealtad empresarial;

— el aumento considerable de los riesgos contra los cuales los seguros adecuados son inaccesibles para la gran mayoría de los trabajadores.

Se trata de transformaciones que desestructuran a los protagonistas y los intereses nacionales del pacto socialdemócrata. En Europa la crisis del movimiento sindical es evidente. Hoy en día es bien sabido que, en los países centrales, el movimiento sindical se vio en la década de los años ochenta en medio de tres crisis distintas aunque relacionadas. En primer lugar, la crisis de la capacidad de acumulación de intereses frente a la creciente desagregación de la clase obrera, de la descentralización de la producción, de la precarización de la relación salarial y de la segmentación de los mercados de trabajo. En segundo lugar, la crisis de la lealtad de sus militantes frente a la emergencia contradictoria del individualismo y de sentimientos de pertenencia mucho más amplios que los sindicales, lo cual llevó al desinterés por la acción sindical, a la reducción drástica del número de afiliados y a la debilidad de las directivas de los sindicatos. Y, finalmente, la crisis de la representatividad que resulta de los procesos que originaron las otras dos crisis.

En cuanto a la burguesía nacional, en sociología el debate sobre su constitución está candente. Para muchos, la burguesía nacional es hoy el efecto local o el efecto de las uniones de la burguesía transnacional. Finalmente, en lo que respecta al Estado nacional, hoy es evidente la erosión de sus poderes de regulación social, aunque tal erosión es más selectiva de lo que se piensa. En lo que respecta al Estado predador, represivo, el Estado nacional continúa *well and alive* [gozando de buena salud], tal vez ahora más que nunca. En el caso del Estado-providencia de las empresas, tampoco es evidente ninguna crisis. La crisis es esencialmente del Estado-providencia para las clases populares. Lo es sobre todo porque el aparato estatal claramente deja de tener la capacidad de llevar a cabo políticas que aseguren simultáneamente el crecimiento económico, precios estables y una balanza de pagos controlada. Por un lado, la crisis de la política fiscal hace inviable la expansión de la acción estatal y lo hace precisamente en momentos en que, debido a la crisis económica y al aumento del desempleo, es más necesaria.

Esta transformación del Estado no tiene lugar sólo en las socialdemocracias. También ocurre en sociedades en las que por otras vías —cor-

porativismo autoritario o populismo— fueron surgiendo formas de regulación social con una mayor o menor incidencia de políticas de bienestar protagonizadas por el Estado.

Esta transformación tiene dos características que afectan conjuntamente al papel del Estado en el control de la desigualdad entre clases, la cual, como vimos, se funda en un principio de integración por el trabajo y su gestión controlada. En la versión socialdemócrata, esta desigualdad consiste en una corrección protagonizada por el Estado al promover el pleno empleo y una política fiscal que marginalmente asegura alguna redistribución. Esta forma de regulación está siendo cuestionada por cualquiera de las dos características de transformación del Estado. Por un lado, la *desnacionalización del Estado*, una cierta pérdida de su capacidad de regulación sobre la política económica nacional. Dado el predominio de las condiciones transnacionales, por un lado, y locales, por otro, la función del Estado parece ser más la de mediar entre ellas que la de imponerles condiciones nacionales. Más que el pleno empleo y la redistribución fiscal, el Estado tiene que asegurar la competitividad y las condiciones que la hacen posible, sean éstas la innovación tecnológica, la garantía de flexibilidad de los mercados de trabajo y la subordinación general de la política social a la política económica. A esto se añade que muchas de estas funciones son ejercidas por el Estado no de manera aislada, sino en el ámbito de asociaciones regionales supraestatales, como la Unión Europea, el Nafta, el Mercosur o las asociaciones asiáticas. Esta desnacionalización altera además el modelo y las condiciones de eficacia de la intervención del Estado, que pasa a ser el ejecutor, sin gran iniciativa, de políticas de regulación decididas transnacionalmente con o sin su participación. El papel del Estado es aquí crucial no tanto como iniciador sino como ejecutor de políticas.

Pero esta desnacionalización del Estado nacional también ocurre por el papel cada vez más fuerte atribuido a las economías subnacionales, locales y regionales. Las economías locales y regionales están hoy convirtiéndose en pequeños nodos de una red global de intercambios y de sistemas productivos transnacionales. Los gobiernos locales compiten entre sí para transformar sus ciudades o regiones en agentes de competitividad más allá de la economía nacional. Parques científicos, centros de innovación, programas de formación profesional, mercados de trabajo regional, cultura local, nuevas infraestructuras en el dominio de la telemática, sistemas de transmisión por cable, transportes urbanos rápidos, redes eléctricas, calidad de vida urbana: todas éstas son inversiones locales que hacen del espacio subnacional un elemento clave de las redes transnacionales. Esta desnacionalización del Estado nacional hacia abajo provoca también otra alteración en la intervención estatal, en la medida en que aumenta su particularismo y su variedad en función de las condiciones locales o regionales. Se exige una mayor descentralización y una mayor responsabilización política de los gobiernos regionales

y locales y, en general, la necesidad de una mayor coordinación entre espacios-tiempo globales, nacionales, regionales y locales.

La otra gran transformación del Estado es la *desestatalización del Estado nacional*. Se trata de una nueva articulación entre la regulación estatal y la no estatal, entre lo público y lo privado, una nueva división del trabajo regulatorio entre el Estado, el mercado y la comunidad. Esto ocurre en el campo de las políticas económicas y sobre todo en el campo de las políticas sociales, por la transformación de la providencia estatal (seguridad social, salud, etc.) en una providencia residual y minimalista a la que se añaden, bajo diferentes formas de complementariedad, otras formas de providencia societaria, de servicios sociales producidos en el mercado —la protección contratada en el mercado— o en el llamado tercer sector, privado mas no lucrativo, y finalmente la protección relacional comunitaria. Entre estas formas de regulación de la protección social se crean varios tipos de relaciones contractuales u otras, en las que en ocasiones el Estado es apenas un *primus inter pares*. Tenemos aquí una forma de regulación más independiente, menos jerárquica y más descentralizada, pero también menos distributiva y más precaria. Se habla de un principio de subsidiariedad, regulación autorregulada, gobierno privado, autogobierno, autopoiesis, empleo autónomo, nuevo sector informal, etcétera.

De todo esto, el Estado keynesiano, con su énfasis en la gestión centralizada, en el pleno empleo, en la redistribución y en la primacía de la política social, parece estar dando lugar a un Estado schumpeteriano, menos centralizado y menos monopolista, preocupado por la innovación y la competitividad, dando primacía a la política económica en detrimento de la política social.

Como dije, estas transformaciones se manifiestan bajo diferentes formas, ya sea en las socialdemocracias, ya sea en las sociedades principalmente de desarrollo intermedio o semiperiférico, donde el Estado asumió en el pasado alguna responsabilidad social. En las sociedades periféricas los imperativos del modelo neoliberal son tan fuertes y tan desproporcionados en relación con las resistencias que le pueden ser hechas que, más que a las transformaciones del Estado, asistimos a su colapso virtual, a una situación de carencia y de inviabilidad estatal, únicamente relativizada por la asistencia internacional o las ayudas humanitarias.

En el caso específico de la socialdemocracia, también es necesario recordar que otro de sus presupuestos políticos se derrumbó con la caída del muro de Berlín. Para la derecha —cuya «conciencia económica» es hoy en día el liberalismo, tal como en el pasado lo fue el proteccionismo—, si el peligro del socialismo ya no está presente, no es entonces necesario dividir las ganancias y tener un Estado que asegure esta repartición.

Las transformaciones del Estado arriba señaladas son la causa de la crisis de la socialdemocracia, pero, por otro lado, se alimentan de ella. La crisis es muy compleja porque entre tanto surgieron nuevos protago-

nistas y nuevos intereses (los nuevos movimientos sociales), algunos de ellos con capacidad para organizarse internacionalmente (por ejemplo, el movimiento ecológico). Por otro lado, la crisis es siempre más dramática en los discursos que en la práctica, dadas las trabas producidas por el sistema electoral y por la lucha democrática. Hay, hasta ahora, una situación de inercia que hace muy evidente la crisis de este modelo sin que por ello se vislumbre una alternativa.

A mi entender, por lo menos en Europa, es preciso regresar a los orígenes y verificar que el modelo de regulación social de la modernidad no reposa en dos pilares, como hoy se cree —Estado y mercado — sino en tres pilares: Estado, mercado y comunidad. La sociedad civil incluye tanto el mercado como la comunidad. Por tanto, cuando se privatiza o se desregula una determinada área social, no es obligatorio que pase a ser regulada por el mercado. Esta área puede pasar a ser regulada por la comunidad, el llamado tercer sector privado, que no está sujeta a la lógica del lucro. Es a través de esta opción como se va a realizar la lucha social por la reivindicación del Estado-providencia en los próximos años. La izquierda y la derecha van a tener aquí un espacio privilegiado de confrontación.

Como ya indiqué al comienzo de este capítulo, el modelo socialdemócrata sólo ha sido realizado hasta ahora por un pequeño número de países desarrollados. En los países de desarrollo intermedio, como Portugal y Brasil, nunca hubo un pacto social democrático. Y, al menos en Portugal, no existe un Estado-providencia. Se da lo que llamo un *cuasi*-Estado-providencia o un *lumpen*-Estado-providencia*. Por esto mismo, Portugal se encuentra en una situación paradójica: vivimos una crisis del Estado-providencia sin haberlo tenido nunca. No sé si el caso de Brasil sea diferente. Las condiciones para la construcción tardía del pacto socialdemócrata son muy complejas y difíciles. El caso de Portugal es más complicado por el hecho de estar integrado en la Unión Europea: ¿será éste un país en la periferia de la socialdemocracia o será un país de socialdemocracia periférica? El gran condicionante es el patrón de desigualdad social del que se parte. Si ese patrón fuera de una desigualdad acentuada, cualquier proceso social democratizante parecería estar inutilizado, tanto así que de producirse sería ciertamente, en las condiciones vigentes, de muy baja intensidad.

A la luz de lo que queda dicho, parece evidente que el fracaso de la modernidad capitalista en la gestión controlada de la desigualdad a tra-

* Lo que señala Santos para Portugal como Estado semiperiférico es igualmente válido para el caso de España. Ambos países recuperaron la democracia tardíamente, justo en el momento en el que empezaba la crisis del Estado social. La puesta en marcha de este modelo de Estado en los dos países coincide con el momento histórico en que se da la señal de salida para el desmantelamiento del bienestar característico de posguerra. [*N. del E.*]

vés de la integración por el trabajo radica en la política de pleno empleo y en las políticas redistributivas del Estado-providencia. Este fracaso es tan evidente que a las viejas desigualdades se añaden otras nuevas, a las que haré alusión más adelante.

Del mismo modo, la gestión controlada de los procesos de exclusión parece haber fracasado. En el Estado moderno domina la ideología del universalismo antidiferencialista y en algunos Estados, como por ejemplo en Francia, éste fue llevado al extremo. La ciudadanía política es concebida como justificación de la negación de los particularismos, de las especificidades culturales, de las necesidades y de las aspiraciones vinculadas a microclimas culturales, regionales, étnicos, raciales o religiosos. La gestión de la exclusión se da, pues, por medio de la asimilación llevada a cabo por una amplia política cultural orientada hacia la homogeneización y la homogeneidad. La homogeneidad comienza desde luego por la asimilación lingüística, no sólo porque la lengua nacional es, al menos, la lengua vehicular, sino porque también la pérdida de la memoria lingüística acarrea la pérdida de la memoria cultural.

La pieza clave de esta política es la escuela, el sistema educativo nacional, complementado por las Fuerzas Armadas a través del servicio militar obligatorio. El papel central del Estado en la construcción de este universalismo antidiferencialista hace que la identidad nacional sobrepase todas las demás identidades. El Estado dispone de recursos que vuelven esta identidad más atractiva, suplantando todas aquellas que con ella podrían competir. Las leyes nacionales, cada vez más importantes con el crecimiento de los flujos migratorios, favorecen esta forma de integración por la vía de la asimilación. En vez del derecho a la diferencia, la política de homogeneidad cultural impone el derecho a la indiferencia. Las especificidades o las diferencias en la exclusión de las políticas fueron determinadas exclusivamente por criterios territoriales o socioeconómicos, mas nunca de otro orden.

Los campesinos, los pueblos indígenas y los inmigrantes extranjeros fueron los grupos sociales más directamente afectados por la homogeneización cultural, descaracterizadora de sus diferencias. Además de ellos, otros grupos sociales discriminados a través de procesos de exclusión, como los locos, los delincuentes, las mujeres o los homosexuales, fueron objeto de muchas políticas, todas ellas vinculadas al universalismo antidiferencialista, en este caso bajo la forma de normatividades nacionales y abstractas casi siempre traducidas en ley. La gestión controlada de la exclusión incluye aquí diferentes formas de sustitución de la segregación por reintegración o reinserción social a través de programas de reeducación, de retorno a la comunidad y de extensión de la ciudadanía en el caso de las mujeres con acceso al mercado de trabajo.

En ninguna de estas políticas se trató de eliminar la exclusión, tan sólo se procedió a su gestión controlada. Se buscó diferenciar entre las diferencias, entre las distintas formas de exclusión, permitiendo que al-

gunas de ellas pasaran por formas de integración subordinada, mientras que otras fueron confirmadas en su prohibición. En el caso de las exclusiones que fueron objeto de reinserción/asimilación, aquello significó que los grupos sociales afectados fueron socialmente transferidos del sistema de exclusión al sistema de desigualdad. Fue éste el caso de los inmigrantes y de las mujeres. A medida que los derechos de ciudadanía fueron siendo conferidos a las mujeres y que éstas fueron entrando en el mercado de trabajo, pasaron de un sistema de exclusión a uno de desigualdad. Se las integró por el trabajo, pero sus salarios siguen siendo hasta ahora inferiores a los de los varones.

Por otro lado, las políticas de asimilación nunca impidieron que las diferencias culturales, religiosas o de otro tipo continuaran. Lograron apenas que éstas se manifestaran en el espacio privado de las familias o, cuando mucho, en el espacio local de la recreación, del folclore, de la fiesta. Las necesidades y las aspiraciones culturales, emocionales o comunicativas específicas, fueran ellas religiosas, étnicas, de orientación sexual, etc., pudieron manifestarse en espacios híbridos entre el espacio privado y el espacio público. En otras palabras, el universalismo antidiferencialista permite que en sus márgenes o en sus intersticios opere un universalismo diferencialista.

Por último, en lo que respecta a las políticas de reeducación y de reinserción social o de reintegración en la comunidad, la gestión de exclusión se fundó siempre en un juicio de peligrosidad, según criterios cognitivos y normativos supuestamente universales. Los grupos que quedaron más allá de los máximos de peligrosidad aceptable o tolerable fueron segregados, no en guetos que podrían amenazar la cohesión de la comunidad política nacional, sino en instituciones totales reguladas por el ejercicio íntegro de la exclusión.

Las políticas sociales del Estado-providencia articularon muchas veces el sistema de la desigualdad y el sistema de la exclusión. Por ejemplo, la prestación de la seguridad social a las familias presupuso siempre la familia bisexual, monógama y legalmente casada, excluyendo las familias de parejas monosexuales, bígamas o simplemente sin fundamento en el matrimonio.

Por los tres mecanismos aquí identificados —transferencia del sistema de exclusión al sistema de desigualdad, división del trabajo social de exclusión entre el espacio público y el espacio privado, diferenciación entre varias formas de exclusión según la peligrosidad y su consecuente estigmatización y demonización—, el Estado moderno capitalista, lejos de procurar la eliminación de la exclusión, pues se construye sobre su base, se propone apenas controlarla para que se mantenga dentro de unos niveles de tensión socialmente aceptables.

Pero esta política es excluyente incluso a un nivel más profundo. Sucede que el universalismo antidiferencialista que subyace es mucho menos universal y antidiferencialista de lo que a primera vista podría pare-

cer. En el Estado nacional moderno, lo que pasa por universalismo es de hecho en su génesis una especificidad, un particularismo, la diferencia de un grupo social, de clase o étnico, que consigue imponerse muchas veces por la violencia frente a otras diferencias de otros grupos sociales y con esto logra universalizarse. La identidad nacional reposa así en la identidad de la etnia dominante. Las políticas culturales y muchas otras del Estado buscan naturalizar esas diferencias bajo la forma de un universalismo, y en consecuencia transmutar el acto de violencia impositiva en un principio de legitimidad y de consenso social. La mayoría de los nacionalismos y de las identidades nacionales del Estado nacional fueron construidos sobre esa base y por tanto apoyándose en la supresión de identidades rivales que no tuvieron recursos para imponerse en la lucha por las identificaciones hegemónicas. Cuanto más marcado es este proceso, más nos encontramos frente a un nacionalismo radicalizado o, mejor, frente a un racismo nacionalizado. En síntesis, en el Estado moderno capitalista la lucha contra la exclusión reside en la afirmación del dispositivo de la exclusión, que a su vez presupone. De la antigua conversión a las modernas asimilaciones, integración y reinserción, la reducción de la exclusión se encuentra en la afirmación de la exclusión.

Tal como acontece con las políticas de gestión controlada de la desigualdad, las políticas de gestión controlada de la exclusión atraviesan hoy una gran crisis y las causas de una y otra son, en parte, muy semejantes. Así ocurrió desde los orígenes de las resocializaciones por el trabajo en las prisiones de Amsterdam en el siglo XVII; así ocurrió con las políticas de inmigración y también con las de la llamada condición femenina. Las políticas de inmigración son ejemplares al respecto, pues fueron siempre determinadas en función de la integración por el trabajo y por tanto siempre vulnerables a las variaciones del mercado de trabajo. De aquí resultó una ambigüedad entre las políticas de inmigración y las políticas de nacionalidad y, en consecuencia, de ciudadanía. Incluso cuando se acogió a todos los inmigrantes, las disposiciones para la reunión de la familia y para el acceso al sistema escolar de los hijos variaban, y por encima de todo variaron los criterios y las exigencias concretas para la atribución de la nacionalidad. Adicionalmente, obviando las formas extremas de la limpieza étnica, las crisis del empleo llevaron en ocasiones a la expulsión de los inmigrantes, en el mejor de los casos bajo la forma benigna de organizar su regreso al país de origen. En segundo lugar, muchas de las políticas de gestión de la exclusión, principalmente las referidas a la reeducación, al tratamiento psiquiátrico y a la reinserción social, fueron siempre el pariente pobre de las políticas sociales del Estado-providencia. La crisis fiscal de éste hizo que estas políticas fueran las primeras en ser eliminadas.

Pero la crisis de la gestión de la exclusión tiene otras causas que son propias de este sistema de pertenencia por el rechazo. La política de homogeneidad cultural recayó en grandes instituciones, especialmente la

escuela, que eventualmente sufrió dificultades financieras y de otro tipo que hicieron que la oferta de capital escolar se colocara por debajo del desarrollo exigible frente a la creciente masificación de la educación. Por otro lado, en sociedades de consumo dominadas por la cultura de masas y por la televisión, la escuela dejó de tener el papel privilegiado que antes tuviera en la socialización de las generaciones más jóvenes. Así, debido a la intensificación de los flujos migratorios, las sociedades nacionales se volvieron cada vez más multinacionales y multiculturales, lo cual creó nuevas dificultades para la política de homogeneidad cultural, tanto es así que muchos de los grupos sociales «diferentes», minorías étnicas y otros comenzaron a tener recursos organizativos suficientemente importantes como para colocar en la agenda política sus necesidades y aspiraciones específicas. Por último, la gestión controlada de la exclusión siempre se basó en el principio de ciudadanía como principio político de integración nacional. La eficacia de este principio está estrictamente vinculada a los principios de representación y de participación que fundamentan los regímenes democráticos. La crisis hoy reconocida de estos principios acarrea la relativa irrelevancia de la ciudadanía que en cualquier caso apunta ya, en su versión liberal, hacia una integración de baja intensidad, formal y abstracta. El desprestigio político del concepto de ciudadanía es sobre todo evidente en los grupos sociales que ocupan las escalas inferiores del sistema de desigualdad llegándose al rechazo en el sistema de exclusión. El lazo nacional que constituye la obligación política vertical del ciudadano al Estado se encuentra consecuentemente debilitado.

LAS TRANSFORMACIONES DE LA DESIGUALDAD Y LA EXCLUSIÓN EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

La situación presente es muy compleja en virtud de las metamorfosis por las que están pasando tanto el sistema de desigualdad como el sistema de exclusión. Tales metamorfosis son, en gran medida, producidas o condicionadas por la intensificación de los procesos de globalización en curso en el campo de la economía y en el de la cultura.

Comencé por decir que tanto el sistema de desigualdad como el de exclusión actúan en la modernidad capitalista según dos espacios-tiempos distintos: el nacional y el transnacional. Y dije también que en relación con este último, si el eje Norte/Sur fue construido predominantemente bajo la tutela del sistema de desigualdad, el eje Este/Oeste lo fue predominantemente bajo la égida del sistema de exclusión. De hecho, el Este y el Sur compartieron posiciones de inferioridad tanto en un sistema como en el otro. El sistema mundial y la economía netamente modernos fueron integrando todas las regiones del mundo en una sola división de trabajo, y en esa medida el sistema de pertenencia por la integración

subordinada, es decir, el sistema de la desigualdad, dominó todo el espacio no europeo.

Sin embargo, puede afirmarse que la división de las relaciones imperiales se organizó desigualmente a lo largo de los dos ejes. El eje Norte/Sur influyó en vastas zonas del mundo en las cuales la cultura occidental se impuso, ya sea por la destrucción inicial de culturas rivales y por el genocidio de los pueblos que las componían, bien por la ocupación de territorios menos densamente poblados. La modernidad europea fue allí impuesta o adoptada por los colonos y, más tarde, por las independencias proclamadas por ellos y por sus descendientes. En este eje, el sistema de exclusión comenzó por dominar las culturas no europeas y lo consiguió por la forma más extrema: la del exterminio.

Cuando el exterminio estuvo casi consumado, fue fácil segregar en reservas o asimilar a los pueblos indígenas sobrevivientes e iniciar un proceso de integración y por tanto un sistema de desigualdad. Este último se llevó a cabo incluyendo también formas extremas de desigualdad, como fue la esclavitud, una institución social híbrida tal como lo es la inmigración en nuestros días, subsidiaria de los dos sistemas de inequidad. Esto significa que en el eje Norte/Sur la prohibición cultural de la exclusión tuvo tal vez menos peso que la integración por el trabajo esclavo, colonial y poscolonial. Después del exterminio inicial, el racismo fue sobre todo de explotación y, en consecuencia, parte integrante del sistema de desigualdad.

En el eje Este/Oeste, al contrario, la colonización europea fue más fragmentada y la modernidad capitalista tuvo más dificultades para imponerse como paradigma cultural. Ésta penetró muchas veces cuando la entrada fue selectiva, controlada por élites locales modernizadoras, como fue el caso de Japón y de Turquía. Lo cual significa que la integración en el sistema mundial del Este coexistió siempre con un fuerte componente de prohibición y de exclusión cultural. Este componente fue sucesivamente alimentado y tuvo en nuestro siglo dos formulaciones principales. Por un lado, tenemos el comunismo soviético, el cual, a pesar de pertenecer plenamente a la modernidad occidental, mas no capitalista, alimentó la prohibición de la exclusión, principalmente por medio de las referencias míticas al despotismo oriental. Por otro lado, está el fundamentalismo islámico, el cual, desde 1989, ha pasado a ser el blanco casi exclusivo de la demonización y la estigmatización del Este.

Tanto el eje Norte/Sur como el eje Este/Oeste se identifican en el espacio-tiempo transnacional, y es en él donde actúan los fenómenos de globalización, aunque éstos, como veremos, repercuten en el espacio-tiempo nacional, así como en el local. En el siguiente capítulo me ocupo en detalle de los procesos de globalización. Por tanto, me limitaré aquí a ofrecer los elementos necesarios para examinar el impacto de la globalización sobre los sistemas de desigualdad y exclusión.

En su forma actual, la globalización de la economía se fundamenta en una división internacional del trabajo, analizada por primera vez en el inicio de la década de los años ochenta por Froebel, Heinrichs y Kreye, y que se caracteriza por la globalización de la producción llevada a cabo por empresas multinacionales cuya participación en el comercio internacional crece exponencialmente. La economía global que de aquí emerge tiene las siguientes características principales: la utilización global de todos los factores de producción, incluyendo la fuerza de trabajo; sistemas flexibles de producción y bajos costos de transporte; un nuevo paradigma técnico-económico, que justifica los beneficios de productividad en incesantes revoluciones tecnológicas; el surgimiento de bloques comerciales regionales como la UE, el Nafta o el Mercosur; el aumento creciente de los mercados y de los servicios financieros internacionales; y la creación de zonas de procesamiento para la exportación, de sistemas bancarios *offshore* [en paraísos fiscales] y de ciudades globales.

Esta nueva economía mundo se desdobla en una nueva economía política, el modelo neoliberal, impuesto por los países centrales a los países periféricos y semiperiféricos del sistema mundial, fundamentalmente a través de las instituciones financieras dominadas por los primeros, entre las cuales destacan el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. En los términos de esta nueva economía política, las economías nacionales deben ser abiertas al comercio internacional y los precios internos deben ser conformes a los precios del mercado internacional. Igualmente, las políticas fiscales y monetarias deben ser orientadas hacia el control de la inflación y del déficit público y hacia la estabilidad de la balanza de pagos. Los derechos de propiedad están en consecuencia claramente protegidos contra las nacionalizaciones, las empresas nacionalizadas tienen que ser privatizadas, la legislación laboral debe ser flexibilizada y, en general, es necesario que la regulación estatal de la economía y del bienestar social sea reducida a su mínima expresión.

El impacto de esta economía política en el sistema de desigualdad es devastador tanto en el espacio-tiempo global como en el espacio-tiempo nacional. Desde un punto de vista general, el impacto consiste en la metamorfosis del sistema de desigualdad en un sistema de exclusión. Podemos incluso afirmar que en este dominio la característica central de nuestro tiempo reside en el hecho de que el sistema de desigualdad se está transformando en un doble del sistema de exclusión. Como vimos, el sistema de desigualdad se basa en un principio de pertenencia por la integración jerarquizada. En la modernidad capitalista esta integración es realizada fundamentalmente por medio del trabajo. La integración por el trabajo es la que fundamenta las políticas redistributivas, a través de lo cual se procura atenuar las desigualdades más abruptas, generadas por vulnerabilidades que están casi siempre ligadas al trabajo (enfermedad, accidente o vejez). Ahora bien, actualmente estamos presenciando el aumento del desempleo estructural porque los aumentos de productividad

son muy superiores al incremento del empleo y, en consecuencia, el crecimiento económico tiene lugar sin el correspondiente crecimiento en el empleo.

A medida que el trabajo —y aún más el trabajo seguro— se vuelve más escaso, la integración garantizada por él se muestra más y más precaria. Y, en ese sentido, el trabajo pasa a definir más las situaciones de exclusión que las situaciones de desigualdad. La informalización, la segmentación y la precarización o flexibilización de la relación social hacen que el trabajo, lejos de ser una garantía contra la vulnerabilidad social, se convierta él mismo en la expresión de esta vulnerabilidad. La precariedad del empleo y del trabajo transforma los derechos laborales, económicos y sociales, derivados de la relación salarial y centro de las políticas redistributivas del Estado-providencia, en un espejismo. El trabajo pierde entonces eficacia como mecanismo de integración en un sistema de desigualdad, para convertirse en un mecanismo de reinserción dentro de un sistema de exclusión. Igualmente, deja de tener virtualidades para generar redistribución y pasa a ser una forma precaria de reinserción, siempre al punto de degenerar hacia formas todavía más significativas de exclusión. Así, pasa de mecanismo de pertenencia por la integración a mecanismo de pertenencia por la exclusión.

Esta transformación del trabajo está manifestándose un poco en todas partes, aunque en diferentes grados y con diferentes consecuencias. La evolución tecnológica está creando una nueva y rígida segmentación de los mercados de trabajo a nivel mundial, entre una pequeña fracción de empleos altamente cualificados, bien remunerados y con alguna seguridad, y la aplastante mayoría de los empleos poco cualificados, mal remunerados y sin seguridad alguna o derechos. En este proceso, muchas de las cualificaciones, aptitudes y casi todas las profesiones desaparecen, y con ellas son lanzados a la inutilidad social grupos significativos de trabajadores, así como los saberes de que éstos son poseedores. Incapaces de reintegrarse en el mercado del empleo, salen de un ya cruel sistema de desigualdad para entrar en un sistema de exclusión quizá más cruel. De hecho, la cualificación profesional en mercados laborales globalizados más segmentados deja de ser ella misma garantía del nivel de rendimiento y fuente de seguridad. Así, técnicos informáticos con la misma cualificación ganan en Asia menos de un tercio de lo que ganan sus semejantes en Europa. Por eso es por lo que grandes empresas, como por ejemplo Lufthansa, transfieren a Asia todo su departamento de contabilidad. La inutilidad social de un gran número de trabajadores es sin duda la nueva cara de la exclusión, una prohibición que no se basa en una división cultural o civilizacional a la manera de Foucault, la cual se mide por la distancia y por la esencialización del otro, sino en una prohibición que se apoya en una división socioeconómica casi natural, evaluada por la proximidad y por la *desesencialización* del otro, en la medida en que puede sucederle a cualquiera.

Esta metamorfosis del sistema de desigualdad en sistema de exclusión se manifiesta tanto a nivel nacional como a nivel global. En este último, el eje Norte/Sur ha venido a agravar su inequidad, cualesquiera que sean los indicadores utilizados para medir las asimetrías. África está hoy más integrada en la economía global que en 1945, pero en esa fecha era autosuficiente en productos alimenticios, mientras que hoy se encuentra postrada ante el hambre y la miseria y destruida por la guerra civil e interétnica. En otras palabras, África pertenece hoy a la economía mundial por la manera como está excluida.

A nivel nacional, la exclusión es todavía más seria, ya que hasta ahora no se ha inventado ningún sustituto a la integración por el trabajo. Frente a ella, el Estado-providencia, en profunda crisis, se muestra desarmado, dado que su actuación presupone la existencia de una relación salarial segura y estable, incluso cuando se trata de producir asistencialismo para los que están desprovistos temporal o permanentemente de ella. Los sindicatos fuertemente vinculados al Estado-providencia sufren la misma impotencia, aún más si se tiene en cuenta que fueron creados para organizar a los trabajadores y no para organizar a los desempleados. Este desvanecimiento de la protección institucional es otra prueba de cómo el trabajo ha pasado de ser un mecanismo de integración a ser un mecanismo de exclusión. Es también por eso por lo que comienzan a detectarse en el mundo del trabajo formas de darwinismo social y de eugenismo tecnológico típicas de los sistemas de exclusión. Al viejo racismo de la superioridad de la raza aria se añade el nuevo racismo de la superioridad de la raza tecnológica. Si bien es cierto que esta estigmatización y demonización de la raza inferior, tecnológicamente atrasada, no surge, como dije, apoyándose en categorías esencialistas en la medida en que el otro puede ser cada uno de nosotros, la verdad es que la probabilidad de que este fenómeno se produzca no está equitativamente distribuida entre las sociedades que componen el sistema mundial. Tampoco se encuentra dentro de la misma sociedad, entre las diferentes clases, regiones, grupos de edad o grupos de capital escolar, cultural o simbólico. De esa desigualdad en las distribuciones, sedimentadas por las prácticas reiteradas de la economía, emerge un nuevo tipo de esencialismo, un racismo antirracista y pro-tecnológico.

Este esencialismo, en vez de crear la posibilidad de una organización colectiva, contrahegemónica, como fue el caso de los pueblos indígenas, los movimientos negros o feministas, se traduce en un individualismo extremo, opuesto al individualismo posesivo. Un individualismo de desposesión, una forma inquebrantable de destitución y de soledad. La erosión de la protección institucional, siendo una causa, es también un efecto del nuevo darwinismo social. Los individuos son convocados a ser responsables de su destino, de su supervivencia y de su seguridad, a ser gestores individuales de sus trayectorias sociales sin dependencias ni proyectos predeterminados. Sin embargo, esta responsabilización ocurre

al mismo tiempo que la eliminación de las condiciones que podrían transformarla en energía de realización personal. El individuo es llamado a ser el amo y señor de su destino cuando todo parece estar fuera de su control. Su responsabilización constituye su propia alienación; alienación que, contrariamente a la alienación marxista, no resulta de la explotación del trabajo asalariado sino de la ausencia de ella. Esta responsabilidad individual por la trayectoria social constituye una culpa por un pasado que verdaderamente sólo existe a la luz de un presente sobre el cual el individuo no tiene control alguno. La soledad que de aquí resulta hace que el interés individual, cualquiera que éste sea, no parezca susceptible de poderse congregar y organizar en la sociedad capitalista, ni de poder ser reivindicado según las vías políticas y organizacionales propias de este tipo de sociedad.

Las metamorfosis por las que están atravesando tanto el sistema de desigualdad como el de exclusión son más complejas de lo que sugiere el análisis anterior. Si el sistema de desigualdad está transformándose parcialmente en un sistema de exclusión, este último parece estar transformándose a su vez en un sistema de desigualdad. Si, por un lado, las exclusiones se agudizan, como es evidente en la nueva ola de racismo y xenofobia por la que atraviesa Europa, por otro lado algunos grupos sociales pasan de un sistema de exclusión a uno de desigualdad. La etnicización de la fuerza de trabajo como forma de desvalorizarla es un ejemplo de esta metamorfosis. Esta práctica se da incluso dentro de bloques regionales, como por ejemplo el NAFTA. Otro caso es el de los pueblos indígenas que constituyen, por así decirlo, el tipo ideal del sistema de exclusión implícito en la modernidad capitalista y que, por medio de un fenómeno que describiré a continuación —la biodiversidad y la biotecnología—, están transitando, hasta un cierto punto, del sistema de exclusión al sistema de desigualdad.

La globalización de la cultura y la globalización de la economía son procesos excesivamente desiguales y contradictorios. Las metamorfosis que la globalización de la cultura está generando en los sistemas de desigualdad y exclusión difieren parcialmente de las producidas por la globalización de la economía. En cuanto a ésta, como vimos, domina la transformación del sistema de desigualdad en sistema de exclusión. En el caso de la globalización de la cultura prevalece la metamorfosis del sistema de exclusión en sistema de desigualdad.

Esta descontextualización opera gracias a dos formas aparentemente contradictorias. De un lado, por la desarticulación descaracterizadora y con miras a seleccionar las características que permiten zonas de contacto productivas con la cultura hegemónica, proceso cuya versión extrema se encuentra en la publicidad; de otro lado, por el énfasis excesivo en su integridad, esto es, por su vernaculización como valor creciente en su integración en los circuitos globales culturales, proceso que tiene su versión extrema en la industria del turismo global. Así, muchas de

las culturas no noratlánticas que fueron objeto de un racismo cultural que empeoró la situación de exclusión, sobre todo a partir del siglo XIX, son hoy recuperadas por la descaracterización o por la vernaculización en tanto que fundamentos de globalización de las culturas hegemónicas. Esta recuperación implica una integración subordinada, una valorización que, como la fuerza laboral, constituye parte integrante de un proyecto imperial, en este caso un imperialismo cultural. En esa medida, podemos hablar de una metamorfosis del sistema de exclusión en sistema de desigualdad.

Esta metamorfosis es bien evidente, mas no debe hacernos perder de vista aquello que queda fuera de ella, es decir, todas las culturas que no son valorizables en el mercado cultural global, porque no se dejan apropiar o porque su apropiación no despierta interés. Estas culturas están condenadas a una exclusión tan radical como el exterminio; son apartadas de la memoria cultural hegemónica, olvidadas o, cuando mucho, subsisten por la caricatura que de ellas hace la cultura hegemónica. Ignoradas o trivializadas, no tienen ni siquiera potencialidades para ser estigmatizadas o demonizadas. En cualquier caso, son víctimas de un epistemicidio. En las condiciones de la globalización de la cultura, la homogeneización se produce tanto por la recuperación descontextualizadora como por la eliminación cognitiva.

Las metamorfosis por las que están pasando los sistemas de desigualdad y de exclusión bajo el impacto de los procesos de globalización económica y cultural son tal vez aún más evidentes a la luz de nuevos fenómenos de pertenencia subordinada. Aquí se mezclan cada vez más intrincadamente la pertenencia por la integración y la pertenencia por la exclusión, con repercusiones significativas en la composición social de los grupos en ellas envueltos, así como en las luchas sociales que ellos protagonizan. A modo de ejemplo, haré referencia a tres de esos fenómenos: la lucha por la biodiversidad, el espacio electrónico y las nuevas desigualdades entre ciudades.

La biodiversidad y la biotecnología

Se calcula que más del 90% de la diversidad biológica que subsiste en el planeta se encuentra en las regiones tropicales y subtropicales de África, Asia y América del Sur. El papel singular que los pueblos indígenas desempeñan en este campo no se limita a la conservación de la diversidad biológica de la tierra, lo cual sería ya bastante. Además de ello, sus conocimientos son la base de muchos de nuestros alimentos y medicinas. Se calcula que un 80% de la población mundial continúa dependiendo del conocimiento indígena para satisfacer sus necesidades médicas. De las especies vegetales del mundo —35.000 de las cuales, por lo menos, tienen valor medicinal—, más de dos tercios son originarias de los países periféricos y semiperiféricos. Más de 7.000 compuestos medicinales uti-

lizados por la medicina occidental son derivados del conocimiento de las plantas. Es fácil, pues, concluir que a lo largo del último siglo las comunidades indígenas han contribuido significativamente a la agricultura industrial, a la industria farmacéutica y por último a la industria biotecnológica.

La industria biotecnológica y las nuevas biotecnologías en las que se basa han producido un cambio significativo en este dominio en la última década. Los avances en la microelectrónica hacen posible que las empresas detecten mucho más rápido que antes la utilidad de las plantas, razón por la cual la prospección biológica se volvió mucho más rentable. Paralelamente, la separación entre alimentos y medicamentos desaparece, dando origen a una nueva gama de productos conocidos bajo el nombre de productos nutracéuticos. Por otro lado, sólo en los territorios indígenas se encuentran organismos bacterianos y hongos que contribuyen a la fabricación de testosterona, antimicóticos, antibióticos, antidepresivos, etc. En síntesis, las grandes empresas multinacionales farmacéuticas, alimentarias y biotecnológicas han venido, particularmente en la última década, apropiándose de las plantas y los conocimientos indígenas con una inexistente o mínima contrapartida para los pueblos autóctonos, procesando luego estas sustancias y patentando los procesos y al mismo tiempo los productos que a partir de ellas lanzan al mercado.

Las consecuencias de este auténtico pillaje son avasalladoras. En primer lugar, hoy en día las comunidades indígenas no controlan el material genético que necesitan para su supervivencia. Mucho de este material genético está ya almacenado en los países centrales bajo el control de sus científicos. Casi el 70% de todas estas semillas recolectadas en los países periféricos y semiperiféricos se encuentra en poder de los países centrales o en centros internacionales de investigación agrícola. En segundo lugar, la protección de la propiedad industrial, intensificada tras la Ronda de Uruguay, protege el conocimiento generado por las multinacionales pero deja sin protección alguna el conocimiento indígena a partir del cual es obtenido el conocimiento científico. Las solicitudes de patentes de biodiversidad se multiplican cada día, y en breve los campesinos de los países del Sur tendrán que pagar patentes por productos que originalmente fueron suyos.

El imperialismo biológico es, sin duda, una de las formas más insidiosas y más recientes del sistema de desigualdad que establece el eje Norte/Sur. Se basa en una lucha desigual entre diferentes epistemologías, entre el conocimiento científico, hegemónico de las empresas multinacionales, y el conocimiento tradicional cooperativo de los pueblos indígenas. La metamorfosis que dentro de esta lucha se da entre el sistema de desigualdad y el sistema de exclusión, consiste en este caso en la transformación del sistema de exclusión en sistema de desigualdad. De hecho, los pueblos indígenas representan la versión original del sistema de exclusión de la modernidad capitalista y encarnan ciertamente una de

sus versiones más extremas, el genocidio. La revolución biotecnológica y la ingeniería genética han venido confiriendo un valor estratégico cada vez mayor a los recursos genéticos de los pueblos indígenas, así como un potencial de valorización capitalista casi infinito. Por este medio, los territorios y los conocimientos indígenas van siendo integrados en el proceso de acumulación capitalista a una escala mundial y en esa medida pasan de un sistema de pertenencia subordinada por la exclusión a un sistema de pertenencia subordinada por la integración. No se trata tanto de la integración por el trabajo como de la integración por el conocimiento, cuya subordinación reside en no ser reconocido como tal, sino únicamente como materia prima para el ejercicio del conocimiento hegemónico, el conocimiento científico.

El espacio electrónico

El espacio electrónico o ciberespacio es el nuevo espacio-tiempo de la comunicación y de la información, que se ha hecho realidad por la revolución tecnológica de la microelectrónica y de la telemática, un espacio-tiempo virtual de ámbito global y de duración instantánea. Es éste el espacio-tiempo del hipertexto, del correo electrónico, de Internet, del vídeo y de la realidad virtual. Contrariamente a la biodiversidad y a la biotecnología, cuya novedad está en el modo como movilizan recursos naturales multimilenarios y conocimientos ancestrales, el ciberespacio es una hipernovedad, un futuro que se alimenta del futuro. En contraste también con la biodiversidad y la biotecnología, cuya constitución actual no es concebible fuera de los sistemas de desigualdad y de exclusión, el ciberespacio se presenta como un espacio anárquico, de libre acceso, descentralizado, no jerárquico, localmente controlado, en el que la igualdad y la identidad parecen coexistir sin obstáculos. Para algunos, éste es el espacio-tiempo de la ciudad sin murallas, de la red que articula horizontalmente a los individuos y a los grupos sociales, el espacio del nomadismo infinito sin tener que cambiar de dirección, en fin, el espacio de la ciudad posmoderna, la *redópolis* que reemplaza a la metrópolis, la ciudad moderna.

Frente a esto, cabe preguntarse por qué no considerar el espacio electrónico como el avatar de una nueva metamorfosis del sistema de la desigualdad y del sistema de la exclusión. La cuestión está en saber si la *redópolis* es una ciudad sin murallas o una ciudad en la que las murallas asumen nuevas formas, una pregunta para la cual no hay en este momento respuesta definitiva. Es evidente que el espacio electrónico es hoy un espacio abierto y anárquico, y que navegar en Internet parece ser posible con una gran facilidad y libertad. Si es verdad que los sistemas de desigualdad y de exclusión presuponen la existencia de un poder centralizado, no se vislumbra la existencia de tal poder en el espacio electrónico.

Sin embargo, tal vez esto no sea todo. Antes que nada, no es irrelevante que sean los sectores de punta, la producción de servicios complejos y de mercancías organizacionales, los grandes usuarios del espacio electrónico. Tal y como aconteció en nuestras áreas de telecomunicaciones, ellos tienen poder para producir, en un espacio aparentemente anárquico, estratificaciones según la envergadura del usuario. Y, de hecho, comienza ya a dibujarse el sistema de desigualdad y de exclusión que vendrá posiblemente a caracterizar el espacio electrónico.

En primer lugar, en lo que respecta al acceso al espacio electrónico, ya es claro que las autopistas de la información no van a servir por igual a todos los países, todas las ciudades, todas las regiones, todos los grupos sociales que constituyen la sociedad civil global. Aquí también, y tal como sucedió con la sociedad civil nacional, comienza a dibujarse una distinción entre la sociedad civil interna, que será abundantemente servida por las autopistas de la información, y la sociedad civil externa, que quedará fuera de ellas, constituida por una subclase tecnológica. Esta subclase será excluida del acceso y de todo lo que el espacio electrónico hace posible. Socialmente, está conformada por muchos de los grupos sociales que hoy ocupan posiciones subordinadas en el sistema de desigualdad, ya sea a nivel nacional o a nivel transnacional (el eje Norte/Sur). La emergencia del ciberespacio hará que, en algunas de las dimensiones de su reproducción social, estos grupos sociales subordinados pasen del sistema de desigualdad al sistema de exclusión.

En segundo lugar, además del acceso al espacio electrónico, hay que cuestionar el acceso dentro del espacio electrónico mismo. Y aquí también se presentan diferenciaciones y estratificaciones inminentes. El carácter democrático de la transmisión de texto puede entrar a coexistir con la transmisión de voz e imagen, mucho menos accesible aunque mucho más lucrativa, en la cual eventualmente se vendrán a concentrar las inversiones y los avances tecnológicos. Una estructura de inversiones prolongadamente desequilibrada redundará por cierto en nuevas estratificaciones y desigualdades.

En este momento, lo que resulta fascinante con respecto al espacio electrónico es que es un espacio disputado, un espacio donde los centros de poder ya comienzan a dibujarse, pero donde todavía es muy grande la capacidad de subversión de los extremos. En esta medida, el espacio electrónico puede llegar a originar un nuevo sistema de desigualdad y de exclusión, como puede llegar también a constituirse en un espacio público de oposición. Esta última posibilidad está bien ilustrada en el frecuente uso de Internet por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas. Es también posible que las dos funciones, la de producción de desigualdad y de exclusión, por un lado, y la de subversión contestataria, por otro, puedan coexistir durante algún tiempo.

Las nuevas desigualdades entre ciudades

La metamorfosis entre el sistema de desigualdad y el de exclusión, que puede estar ocurriendo en este campo, tiene más similitudes con el espacio electrónico de lo que a primera vista podría parecer. En un estudio sobre el impacto urbano de la globalización en la economía, Saskia Sassen (1991) argumenta que el surgimiento de ciudades globales es uno de los tres puntos estratégicos en los que se apoya la globalización económica. Los otros dos aspectos son las zonas de procesamiento para la exportación y las zonas de banca *offshore*. Las ciudades globales son, entre otras, Nueva York, Tokio, Londres, São Paulo, Hong Kong, Toronto, Miami y Sydney.

Las ciudades globales son lugares estratégicos donde se concentran tanto los servicios complejos y especializados como las telecomunicaciones necesarias para la gestión global de la economía (Sassen 1991). Es también en ellas donde tienden a concentrarse las sedes de las grandes empresas multinacionales. Son ciudades que acogen a las industrias de punta, a las compañías financieras, y que prestan servicios especializados, y donde las empresas y los gobiernos interactúan con unos y otros. Así, las ciudades globales conforman un nuevo sistema urbano a escala global, nodos cruciales de la coordinación internacional de las empresas, de los mercados y de los propios Estados. Una de las características de estas ciudades es que en ellas se concentran los grandes servicios del espacio electrónico. De esta forma, si el espacio electrónico puede llevar a la emergencia de las *redópolis*, éste parece contribuir por ahora a la creación de megametrópolis, las ciudades globales.

Sin embargo, estas ciudades constituyen un número reducido, y por esta razón resulta legítimo preguntarse lo que acontece, en un periodo de surgimiento de una minoría de ciudades globales, para la gran mayoría de las ciudades que no se globalizan. Según Sassen, el surgimiento de ciudades globales crea una enorme segmentación entre las ciudades de un determinado país. Por un lado, los recursos y las inversiones tienden a concentrarse exageradamente en las ciudades globales, condenando a las restantes a la marginalización y a la dependencia funcional. Por otro lado, las ciudades globales se integran de manera privilegiada en el sistema urbano transnacional, lo cual define para ellas las jerarquías relevantes y la lógica de desarrollo. Igualmente, se desintegran de las zonas rurales aledañas y de las demás ciudades que componen los sistemas urbanos nacionales. Por estas dos vías, las ciudades no globalizadas transitan de una posición de integración subordinada en el sistema urbano nacional a una posición de exclusión en el sistema urbano transnacional.

Cualquiera de estos fenómenos, y cada uno a su manera, revela los procesos de tránsito y de metamorfosis recíproca entre los sistemas de desigualdad y el sistema de exclusión. Adicionalmente, su análisis con-

junto nos permite sacar algunas conclusiones sobre la situación actual en cada uno de estos sistemas y las relaciones entre ellos.

La primera conclusión es que los nuevos fenómenos de desigualdad/exclusión están fuertemente relacionados con el conocimiento y la tecnología. Son cristalizaciones provisionales de luchas sociales, económicas y culturales, que responden a conocimientos y tecnologías rivales. Los conocimientos y tecnologías que salen vencedores de estas luchas tienen un efecto devastador sobre los demás y, consecuentemente, sobre los grupos sociales que únicamente disponen de ellos. Los vencedores no soportan compartir el campo epistemológico con los vencidos; por ello a estos últimos no les es dada la posibilidad de una integración subordinada en un sistema de desigualdad. Por el contrario, pasan al sistema de exclusión, siendo excluidos por el epistemicidio en sus múltiples versiones: exterminio, expulsión, olvido o supervivencia bajo la forma de folclore o atracción turística.

En segundo lugar, las transformaciones en curso ocurren globalmente, no porque éstas se presenten en todos los lugares del mundo, sino porque en donde se manifiestan —y esto se produce siempre localmente— lo hacen por medio de procesos cuyo ámbito es global. La tercera conclusión, relacionada con la segunda, reside en que tales transformaciones en los sistemas de desigualdad y de exclusión son menos estadocéntricas que las del periodo anterior. Y puesto que el Estado ha sido siempre el gran gestor de las desigualdades y de las exclusiones, el control de unas y otras es menos visible, si es que realmente existe. De algún modo, podemos decir que la idea de gestión controlada se encuentra debilitada, cuando no neutralizada. En el campo del sistema de desigualdad, los límites pero también las virtualidades del Estado-providencia son más evidentes ahora que su crisis parece irreversible. Es cierto que la seguridad y la redistribución mínima aseguradas por el Estado-providencia son obtenidas a costa de la dependencia de los ciudadanos convertidos en clientes de máquinas burocráticas muy pesadas. Se trata de una dependencia descaracterizadora y finalmente inferiorizadora, en la medida en que es indiferente a las necesidades y a las aspiraciones específicas de los diferentes grupos de ciudadanos. Por el contrario, los promotores del desmantelamiento del Estado-providencia incitan a los ciudadanos a la autonomía, a la independencia y a la responsabilización personal por la posición que ocupan en el sistema de la desigualdad, pero lo hacen olvidando la seguridad y la estabilidad mínimas que crean las condiciones bajo las cuales es posible el ejercicio efectivo de la responsabilización. Las desigualdades se agravan y para algunas es tal este aumento que la posibilidad de integración deja de existir transmutándose así en exclusión.

A su vez, el sistema de exclusión parece mucho más subordinado que antes a las exigencias de la acumulación capitalista, y las especificidades civilizacionales, culturales, étnicas o religiosas son accionadas de acuer

do a su congruencia con las exigencias de valorización de las industrias culturales y otras afines. La homogeneización cultural, pretendida ya por medio de la asimilación ya por medio del olvido de las diferencias inapropiables, no es llevada a cabo por el Estado sino que surge como producto automático de procesos de hibridación cultural en curso en la aldea global. Mientras que las políticas culturales del Estado estaban al servicio de los proyectos nacionales, y en ocasiones nacionalistas, de la cohesión de la comunidad política de la nación, la política cultural de hoy —si de ella se puede hablar— no es más que un sumario automático de los procesos de globalización y de localización cultural que hacen parte de los procesos de valorización industrial-cultural. En el periodo anterior, la descaracterización cultural o étnica, siempre combinada con segregación, expulsión y a veces exterminio, estaba al servicio de un proyecto político recaracterizador —la construcción o la consolidación de la nación—, al paso que hoy en día la descaracterización, la vernaculización y el olvido no parecen estar al servicio de un proyecto político identificado. En síntesis, la política de estas tranformaciones parece ser la despolitización bajo la forma de la ideología de consumo o del espectáculo mediático.

Una cuarta conclusión es que tanto el sistema de desigualdad como el sistema de exclusión parecen ser hoy en día menos esencialistas. Las escalas de la jerarquización tal vez son hoy más rígidas que nunca, pero la distribución de los grupos sociales o de las regiones en su interior es menos estable, lo que la vuelve menos previsible y menos controlable preventivamente. Y en consecuencia es más difícil luchar contra ella. Funciona no tanto por la caracterización esencialista del otro, como por la posición que éste ocupa en una red de relaciones que circunstancialmente reclaman su integración subordinada o su exclusión. Esta desesencialización es sobre todo visible en el sistema de exclusión, el cual fue tradicionalmente el más rígido de todos. Parafraseando a Ernst Gellner, podemos decir que en la modernidad capitalista el sistema de exclusión fue siempre la jaula de hierro, mientras que el sistema de desigualdad fue la jaula de goma. Hoy, ambos parecen tener la flexibilidad de la jaula de goma, y si existe alguna diferencia entre ellas, ésta opera en el sentido inverso de aquella que los separó anteriormente. En otras palabras, el sistema de desigualdad está hoy más próximo a la jaula de hierro, mientras que el sistema de exclusión se encuentra más cerca de la jaula de goma.

¿QUÉ HACER?

Los sistemas de desigualdad y de exclusión no son los *deus ex machina* de la modernidad capitalista. Su constitución, su consolidación y sus metamorfosis se presentan en un campo de relaciones sociales conflictivas,

donde intervienen grupos sociales constituidos en función de la clase, del sexo, de la raza, de la etnia, de la religión, de la región, de la ciudad, de la lengua, del capital educativo, cultural o simbólico, del grado de distancia frente a criterios hegemónicos de normalidad, legalidad, etc. Cada uno de estos factores ha tenido una eficacia discriminatoria en la jerarquía de pertenencia en cualquiera de los dos sistemas. No es posible determinar en abstracto el grado de esta eficacia, no sólo porque varía según el tiempo histórico o la sociedad, sino porque los diferentes factores de discriminación actúan casi siempre conjuntamente. Puede decirse, sin embargo, que en el sistema de la desigualdad el factor clase ha tenido un papel preponderante y continúa teniéndolo, aunque de manera creciente su eficacia discriminatoria dependa de otros factores, principalmente la raza, la etnia o el sexo. Por el contrario, en el sistema de exclusión, estos y otros factores de discriminación se han impuesto, correspondiéndole a la clase una eficacia apenas complementaria, potenciadora o atenuadora de la discriminación, constituida por los otros factores.

La gestión controlada de las desigualdades y de la exclusión no fue en ningún momento una iniciativa o una concesión autónoma del Estado capitalista. Fue antes el producto de luchas sociales que impusieron al Estado políticas redistributivas y formas menos extremas de exclusión. Y, del mismo modo, la crisis actual de esta gestión controlada, protagonizada por el Estado nacional, así como las nuevas formas y metamorfosis del sistema de desigualdad y del sistema de exclusión, son producto de luchas sociales, tal como lo serán las posibles evoluciones futuras de la situación en la que nos encontramos.

Enunciaré a continuación las principales dificultades con las que nos enfrentamos ante la creciente virulencia discriminatoria de los sistemas de desigualdad y de exclusión, indicando algunas pistas para superarlas.

La articulación entre políticas de igualdad y políticas de identidad

La primera dificultad está relacionada con la articulación entre políticas de igualdad y políticas de identidad. La crisis de gestión controlada de los sistemas de desigualdad y de exclusión en la modernidad capitalista tiene, al menos, el mérito de mostrar que el universalismo antidiferencialista que subyace a tal gestión, además de ser genuino, redujo a un simplismo intolerable las complejas relaciones entre igualdad e identidad, entre desigualdad y diferencia. Vimos arriba que tanto las políticas redistributivas del Estado-providencia como las políticas asimilacionistas de la homogeneización cultural partieron de una determinada norma de sociabilidad y de un cierto campo de representaciones culturales que se transformaron en universales, subordinando a estas políticas todas las normas y representaciones que con ellas discreparan. Tal subordinación, más allá de fallar en su objetivo igualitario, tuvo un efecto descaracterizador y desequilibrante sobre todas las diferencias culturales, étnicas, ra-

ciales, sexuales, en las cuales se sustentaba, por la negación, la mega-identidad nacional sancionada por el Estado.

Frente a esto, hay que buscar una nueva articulación entre políticas de igualdad y políticas de identidad. Antes que nada, es necesario reconocer que no toda diferencia es inferiorizadora. Y, por ello mismo, la política de igualdad no tiene que reducirse a una norma identitaria única. Por el contrario, siempre que nos encontremos frente a diferencias no inferiorizadoras, la política de igualdad que las desconoce o las descaracteriza se convierte contradictoriamente en una política de desigualdad. Una política de igualdad que niega las diferencias no inferiorizadoras es de hecho una política racista. Como vimos, el racismo se afirma tanto por la absolutización de las diferencias como por la negación absoluta de aquéllas. Siempre que estamos frente a diferencias no inferiorizadoras, una política genuina es aquella que permite la articulación horizontal entre las identidades discrepantes y entre las diferencias en que ellas se fundan.

De ahí surge el nuevo imperativo categórico que, en mi opinión, debe informar una articulación posmoderna y multicultural de las políticas de igualdad y de identidad: tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

La realización de este imperativo debe superar múltiples y difíciles obstáculos. En primer lugar, el peso de la normalización antidiferencialista es tan grande en la modernidad capitalista que la afirmación de la diferencia redunda casi siempre en un reconocimiento de desigualdad y, en esta medida, la articulación horizontal entre las diferencias tiende a convertirse en una articulación vertical. Esta transformación está relacionada con otro obstáculo moderno de corte epistemológico, que consiste en que las diferencias son percibidas por una forma de conocimiento que no las reconoce. Efectivamente, la ciencia moderna es un paradigma epistemológico fundado en una versión extrema de universalismo antidiferencialista, cuya hegemonía fue obtenida a costa de sucesivos epistemicidios cometidos contra los conocimientos rivales. Y como estos conocimientos fueron siempre formas de racionalidad constitutivas de identidades y diferencias socialmente constituidas, los epistemicidios redundaron siempre en identidadicidios. Recurrir, en estas circunstancias, al conocimiento moderno para identificar las diferencias no puede dejar de redundar en la descaracterización de éstas.

Esto significa que una nueva política de identidad y de diferencia presupone un nuevo paradigma epistemológico que aquí me limito a enunciar. No hay ignorancia en general, así como no hay conocimiento en general. Todo el paradigma epistemológico es una trayectoria entre un punto *A*, entendido como la ignorancia, y un punto *B*, que designa el conocimiento. En el paradigma de la ciencia moderna, la ignorancia es el caos y el conocimiento es el orden. Conocer, dentro de este paradigma,

equivale a seguir la trayectoria del caos al orden. Aquí, la diferencia es el caos y por tanto ignorar y conocer significa superar esta trayectoria sirviéndose del orden del universalismo antidiferencialista.

El conocimiento y el reconocimiento de las diferencias presupone otro paradigma de conocimiento que, propongo yo, tenga como punto de ignorancia el colonialismo y como punto de conocimiento la solidaridad. En este paradigma, conocer significará seguir la trayectoria que va del colonialismo a la solidaridad. En esta trayectoria será posible no sólo reconocer las diferencias sino distinguir aquellas que inferiorizan y aquellas que no lo hacen, en la específica constelación social de desigualdades y de exclusiones en que estas diferencias existen.

El tercer obstáculo que hay que vencer en la realización del imperativo multicultural reside en la complejidad propia de una política de identidad. La identidad es siempre una pausa transitoria en un proceso de identificación. Los grupos sociales y los individuos acumulan, a lo largo del tiempo, diferentes identidades y en cada momento pueden disponer de varias identidades complementarias o contradictorias. De este *stock* identitario, una de las identidades asume, según las circunstancias, la primacía, y en consecuencia el análisis de este proceso es de gran importancia para comprender la política que entrará a protagonizar o a respaldar tal identidad.

La política de la identidad se explica por medio de tres procesos básicos: diferenciación, autorreferencia y conocimiento. Cualquiera de estos procesos es difícil de concretar en las condiciones en que han operado los sistemas de desigualdad y de exclusión de la modernidad capitalista. El proceso de diferenciación es el proceso de separación entre el yo y el otro, entre nosotros y el resto. Es, por así decir, el reverso del proceso de exclusión aunque comparta con este dispositivo la separación entre el yo y el otro. Sólo que, contrariamente a lo que sucede en el proceso de exclusión, el otro se asume como yo y la inversión de la separación, lejos de ser impuesta, es una conquista. Dada la virulencia de los procesos hegemónicos de exclusión, la diferenciación constituye una conquista difícil; un acto de resistencia que exige, para tener éxito, la movilización de recursos y de energías organizativas.

El segundo proceso, la autorreferencia, es el momento especular de la creación de identidad, la suma de las distribuciones originales que justifican una pertenencia específica y específicamente identitaria. Los mitos de los orígenes, los rituales y los símbolos, la orientación de los valores, la historia compartida, todos ellos son elementos constitutivos de la autorreferencia. También aquí existen serias dificultades en la medida en que estos motivos de distribución surgen constantemente desvalorizados a la luz del universalismo antidiferencialista representado por la megaidentidad hegemónica.

Por último, la política de identidad se apoya en un proceso de reconocimiento. Contrariamente a lo que sucede con el sistema de exclusión,

en la identidad el yo necesita del reconocimiento del otro para constituirse plenamente. Ahora bien, como lo expliqué en este y en anteriores capítulos, el reconocimiento del otro es una de las flaquezas más importantes de la epistemología moderna, sobre todo cuando se coloca al servicio de la gestación de los sistemas de desigualdad y de exclusión de la modernidad capitalista.

La justicia del imperativo categórico multicultural, que preside la articulación posmoderna de la política de igualdad y de la política de identidad, no depende de la viabilidad práctica de las condiciones que la harán realidad. Además, en el contexto histórico presente, este imperativo tiene una fuerte dimensión utópica que, lejos de ser suprimida, debe ser promovida. En un periodo en que la crisis de la regulación modernista no deja espacio para el refuerzo de la emancipación modernista —sino que, por el contrario, ésta parece entrar en una crisis que tiene como fuente, paradójicamente, la propia crisis de la regulación— el pensamiento alternativo de las alternativas debe tener forzosamente una tonalidad utópica.

La creación de un mínimo de consenso alrededor de este imperativo es la primera condición de una lucha utópica más realista contra la creciente virulencia de los sistemas de desigualdad y de exclusión. La dificultad de esta construcción no es la única con la que nos vemos enfrentados. Existen otras dos que explicaré brevemente. Estas dificultades son, por un lado, la reinvención necesaria del Estado para que éste se adecúe a la nueva articulación entre políticas de igualdad y políticas de identidad, y, por otro lado, la definición del espacio-tiempo privilegiado para organizar las luchas sociales dentro y fuera del marco del Estado. Estos dos problemas y sus soluciones son analizados en detalle en los capítulos 7 y 8, respectivamente.

La reinvención del Estado

Como vimos, el Estado moderno capitalista ha tenido a su cargo la gestión de los sistemas de desigualdad y de exclusión. En términos de política de igualdad, ésta ha sido siempre muy frágil, incluso en su mejor formulación, la de los Estados-providencia de Europa del Norte. Si en estos países produjo una estructura de clases aún poco igualitaria, en los demás, dentro y fuera de Europa, se limitó a imponer una redistribución mínima que dejó intacto el sistema de desigualdad y apenas eliminó sus efectos más extremos. En términos de política de identidad, las políticas estatales han sido igualmente deficientes. La primacía otorgada a la identidad nacional y la adopción de criterios de normalidad y de normalización avalados científicamente, acabaron por confirmar o crear una gran exclusión, tanto por la descalificación, estigmatización o demonización de las diferencias mayores en relación con los patrones hegemónicos, como por la asimilación descaracterizadora de los demás.

Si, por un lado, la crisis de esta gestación estadocéntrica revela sus límites, por el otro también revela sus potencialidades, al menos en su versión más fuerte, la del Estado-providencia. Frente a la nueva virulencia del sistema de desigualdad, las tareas redistributivas son hoy más urgentes que nunca y no me parece que, en las condiciones actuales, se pueda dispensar al Estado de tener que desempeñar en ellas un papel importante. Es cierto que el capital y las fuerzas sociales que se encuentran a su lado hablan de la crisis irreversible del Estado-providencia, únicamente para destruir lo que de él queda y para sustituirlo por un Estado menos keynesiano y más schumpeteriano. Sin embargo, los trabajadores sólo pueden referirse a la crisis irreversible del Estado-providencia para proponer su reinvención, entendida como otra forma de realizar mejor y más profundamente las políticas facilitadoras y redistributivas que han sido la marca de este Estado-providencia.

En ese sentido, a las fuerzas progresistas no les queda sino proponer la reinvención del Estado-providencia donde haya existido e igualmente construirlo donde no exista todavía. Rosanvallon (2000) propuso recientemente que se pasara del Estado pasivo de providencia a un Estado activo de providencia, no tanto centrado en la redistribución social por medio de los derechos laborales, sino en un derecho a la integración o a la reintegración social, fundado en la pertenencia al cuerpo social de la nación. Mientras que los derechos del Estado-providencia, tal como lo conocemos, son derechos pasivos de indemnización que se aplican siempre y de la misma forma cualesquiera que sean las circunstancias, el derecho de inserción social es un derecho contractualizado e individualizado que garantiza las condiciones mínimas de participación en el cuerpo nacional, ya prefigurado en Francia desde 1988 en el RMI*. Este derecho sólo está garantizado a cambio de una participación concreta del titular, de una contrapartida en términos de prestación de actividades de interés social, formación profesional, recreación social, asistencia a la tercera edad, limpieza de las ciudades y otras actividades relativas a la calidad de la vida urbana. El derecho de inserción es así un derecho individualizado y condicional, un derecho que, para ser ejercido, exige un desempeño personal de su titular. Es menos un derecho sustantivo que un derecho procesal.

Rosanvallon tiene razón al cuestionar el principio de una redistribución de riqueza fundada en los derechos laborales cuando éste es cada vez más raro y precario, y cuando el trabajo que sirve de base a las políticas redistributivas del Estado-providencia, el trabajo estable, seguro y formalizado, es cada vez más un privilegio de pocos y precisamente de aquellos que menos necesitarían de la redistribución estatal. Sin embargo, me temo que su propuesta explícitamente no redistributiva contribuya poco a atenuar la virulencia del sistema de desigualdad y sólo lo haga por la vía de

* *Por sus siglas en francés, «Ingreso Mínimo de Inserción».*

un nuevo asistencialismo que transforme a los ciudadanos en trabajadores sociales en las áreas del mercado laboral que no interesan al capital.

A mi entender, las líneas orientadoras de la reinvención del Estado-providencia deben ser otras. Contrariamente a lo que propone Rosanvallon, las políticas redistributivas del nuevo Estado-providencia deben ser profundizadas. Si en el viejo Estado-providencia el derecho al trabajo fue el criterio de redistribución social, en el nuevo Estado-providencia el trabajo debe ser él mismo objeto de redistribución social: del derecho del trabajo al derecho al trabajo. Pero este derecho al trabajo no puede circunscribirse a las áreas sociales no competitivas con el mercado laboral capitalista, sino que debe penetrar en el corazón de éste. Para ser redistributivo, el derecho al trabajo tiene que cobijar el derecho a la repartición del trabajo. Una reducción drástica del horario de trabajo sin reducción del salario debe estar en el centro de las políticas redistributivas del nuevo Estado-providencia y debe, por esta razón, ser un objetivo central de las fuerzas que luchan por él, principalmente el movimiento sindical. La irreductibilidad del salario es un principio básico, pero las modalidades de pago pueden ser múltiples en función de la desagregación del salario en varios salarios parciales o subsalarios.

La *repartición del trabajo* capitalista no es una nueva política de pleno empleo. Además, en caso de que se continúe verificando y, probablemente, profundizando la discrepancia entre el aumento de la productividad y la creación de empleo, es bien posible que el capitalismo deje de ser la única fuente de trabajo social. En este caso, la repartición de trabajo, a través de la reducción drástica del horario de trabajo, debe ser complementada por la creación de trabajo social en el llamado sector social de proximidad, de acuerdo con propuestas semejantes a las de Rosanvallon u otras como las de un nuevo régimen de voluntariado, con o sin recompensas formales por parte del Estado o de las asociaciones. Es ésta la segunda línea orientadora del nuevo Estado-providencia. Ella abre espacio para una nueva política de identidad en articulación con la política de igualdad, puesto que las prestaciones laborales, socialmente útiles, deben ser decididas de acuerdo con las aspiraciones y las necesidades específicas de los diferentes grupos sociales, sean étnicas, sexuales, raciales, culturales, regionales, religiosas u otras. Naturalmente, el espacio para esta política está atravesado por el imperativo categórico posmoderno arriba enunciado y, por esto mismo, sólo hay lugar en él para las diferencias no inferiorizadoras.

La tercera línea consiste en una *nueva lógica de distribución* entre las diferentes fuentes de regulación social inherentes a la modernidad. He afirmado en páginas anteriores que los tres pilares de la regulación social moderna son el Estado, el mercado y la comunidad. Si en su matriz original la modernidad propuso una regulación social en la que participaran equilibradamente los tres pilares, la verdad es que, a medida que el proyecto de la modernidad se redujo al proyecto de la modernidad ca-

pitalista, el Estado y el mercado adquirieron una total primacía en la regulación social, al paso que la comunidad, tan elocuentemente teorizada por Rousseau, se vio condenada a una mediocre marginalidad. De ahí que la comunidad rousseauniana sea hoy una de las representaciones más subdeterminadas de la modernidad. De ahí también, paradójicamente, su potencialidad para servir de base a la reinvención del Estado-providencia.

Cuando hoy se habla de la crisis del Estado-providencia, se asume casi siempre que la solución está en privatizar los servicios de salud y de seguridad social y que hacer esto significa entregarlos a la regulación mercantil. Básicamente de lo que se trata es de abrir nuevas áreas a la valorización del capital, tanto así que está probado que la privatización mercantil no trae, como regla, ahorro alguno al Estado, pues éste tiene que seguir participando conjuntamente en la adquisición de servicios producidos en el mercado. Es un mito pretender sustituir la ineficiencia del Estado por la eficiencia del mercado, en la medida en que este último, al no funcionar sino en conjunción con el Estado, absorbe la ineficiencia estatal, la suma a la suya y multiplica ambas con la corrupción y los intereses especulativos. Por el contrario, la reinvención progresista del Estado-providencia debe otorgar un lugar importante a la regulación comunitaria, al llamado tercer sector, el sector privado no lucrativo. Los sindicatos deben asumir un nuevo papel en la producción de la providencia societaria, un papel no muy distinto de aquel que ya asumieron en el periodo inicial del movimiento obrero organizado, mucho antes del Estado-providencia, en la época del mutualismo, de los seguros obreros, de las escuelas, hospitales, fiestas y vacaciones obreras. Y paralelamente a los sindicatos, los movimientos populares y sus asociaciones deben reivindicar su integración en una vasta constelación de modos de producción de providencia societaria, en la que se articulan la producción estatal, la producción mercantil y la producción comunitaria.

La cuarta línea de orientación para la reinvención del Estado-providencia tiene que ver con la *política de gasto público*. Hoy se habla de «menos Estado y de mejor Estado» y de la necesidad de reducir el déficit público realizando ahorros en las políticas públicas y reduciendo el número de funcionarios públicos. Éste es un objetivo sin duda meritorio. Es su aplicación la que suscita serias dudas, sobre todo porque raramente se toca el sector más improductivo del Estado, las Fuerzas Armadas, que han venido a asumir en el Estado moderno un peso creciente con la correspondiente incidencia presupuestaria. Tal crecimiento fue legitimado por las sucesivas doctrinas de la seguridad nacional, de la defensa de la ciudadanía y de la integridad del territorio, por la lucha contra el comunismo, contra el terrorismo y los enemigos internos. Influenciadas por las políticas imperiales de los Estados hegemónicos y por los *lobbies* de las industrias de armas, estas doctrinas fueron abriendo, y continúan abriendo, nuevos espacios de gasto público.

Es necesario proceder a una crítica radical de esta lógica, y las condiciones parecen favorables en virtud del fin de la guerra fría y de la creación de bloques regionales que contienen la mayoría de las veces acuerdos de cooperación militar. El futuro de las Fuerzas Armadas debe entrar urgentemente en la agenda política. La producción organizada de violencia de gran intensidad como la que protagonizan las Fuerzas Armadas tiene que estar sujeta a un exigente escrutinio público, ya que ella es servida por una producción que, a pesar de ser muy dispendiosa, es improductiva. De hecho, la mejor utilización del armamento es su no utilización.

En estas condiciones, los gastos en la producción organizada de violencia deben ser siempre considerados en comparación con los gastos en la producción de condiciones sociales que previenen la necesidad del recurso a la violencia. Más allá de un cierto límite de improbabilidad, la existencia de las Fuerzas Armadas deja de tener justificación razonable. Su permanencia deja de ser un objetivo nacional para convertirse en la expresión de un interés sectorial, con componentes nacionales y transnacionales, que debe ser ponderado en el conjunto de los intereses sectoriales de que está compuesta la sociedad. Y en esta ponderación no se dejará de tener en cuenta que la virulencia creciente del sistema de desigualdad y del sistema de exclusión está dejando en la pobreza, en el hambre, en la miseria y en la exclusión a amplios sectores de la población cuyo interés sectorial, por ser tan vasto en su base, debería asumir cada vez más el estatuto de interés nacional. Y no se olvide que, más allá de los recursos presupuestarios que consumen, las Fuerzas Armadas disponen de inmensas infraestructuras, muchas veces de gran calidad, principalmente edificios, donde sería fácil instalar escuelas, hospitales, centros de formación profesional, espacios de recreación para la tercera edad, centros de vacaciones para trabajadores y sus familias, etc. Algunos países, como por ejemplo Costa Rica, abolieron las Fuerzas Armadas y la supresión de éstas ya ha sido incluida en referendos en otros países. Donde no fuese posible eliminarlas, éstas deben ser drásticamente reducidas, de acuerdo con las condiciones específicas de cada país. Por ejemplo, en el caso de Portugal —que forma parte de la OTAN y de la Unión Europea y sus acuerdos de defensa regional, y tiene una vasta frontera marítima—, he llegado a proponer que las Fuerzas Armadas sean reducidas a la Marina.

La última línea de orientación en la reinvención del Estado-providencia tiene que ver con la *política fiscal*. El carácter abstracto y descaracterizador de las políticas sociales del Estado-providencia tal como lo conocemos proviene del hecho de que la redistribución efectuada por estas políticas reside en una solidaridad abstracta. Los que trabajan y los que generan beneficios contribuyen con sus impuestos a una redistribución social administrada por el Estado. Las opciones concretas en esta redistribución, así como sus aplicaciones, son decididas por el sistema

político y ejecutadas por una vasta burocracia estatal. Ahora bien, hoy es conocida la crisis por la que pasan los sistemas políticos y, principalmente, los regímenes democráticos, minados por la patología de la representación y de la participación. Por otro lado, la burocracia estatal está cada vez más dividida en intereses sectoriales, en ocasiones tan desgarrados, que transforman el Estado en una red de microestados, cada uno con su micropolítica pública, su microclima de corrupción y, en el fondo, su microdespotismo.

En estas condiciones, la solidaridad abstracta del Estado-providencia se transforma en un peso inconsecuente y absurdo que deslegitima al mismo Estado y a la vez da fuerza ideológica a muchos episodios de protesta ciudadana contra los impuestos a los que hemos asistido en los últimos años. Muchas de estas revueltas no son activas, son pasivas y se manifiestan por una masiva evasión fiscal.

Mi propuesta consiste en que se debe cambiar radicalmente la lógica fiscal. La nueva articulación entre la política de igualdad y la política de identidad exige que la solidaridad fiscal sea más concreta e individualizada. Una vez fijados los niveles generales de tributación, establecida la lista de los objetivos financiables por el gasto público a nivel nacional y con mecanismos que combinen la democracia representativa y la democracia participativa, es necesario dar la opción a los ciudadanos de decidir dónde y en qué proporción deben ser gastados sus impuestos. Algunos ciudadanos desearán que sus impuestos sean gastados mayoritariamente en la salud, otros preferirán la educación o la seguridad social, etc. En el caso de los ciudadanos cuyos impuestos son deducidos en origen, que en muchos países son todos los asalariados, dentro del monto deducido deben constar las diferentes partidas y la proporción de las aplicaciones pretendidas.

Como es de esperar, en sociedades muy grandes, muy heterogéneas y muy asimétricas social y culturalmente no será fácil organizar el referendo, aunque no creo que ello sea imposible. En efecto, ya hay experiencias sociales en curso que constituyen el embrión de esta nueva política fiscal. Para apoyarme en un ejemplo brasileño, sobre este punto es ejemplar el presupuesto participativo puesto en práctica a nivel municipal por la Alcaldía de Porto Alegre (Santos 2003). Naturalmente, se trata de una experiencia local que busca la aplicación de un pequeño porcentaje del gasto municipal y en función de una determinada asignación previamente constituida, pero en todo caso se pretende una nueva transparencia y proximidad entre las políticas estatales y las políticas de los ciudadanos.

La última línea de orientación en la reinvención del Estado-providencia sugiere que, una vez fijadas participativamente las prioridades fiscales y presupuestarias del Estado, la concepción y la aplicación concreta de las políticas en que éstas se deberán traducir tienen también que ser *participativas* ellas mismas, apoyándose en ese sentido en mecanismos que

garanticen el equilibro arriba citado entre la regulación estatal, la regulación mercantil y la regulación comunitaria. Esta participación será decisiva para abrir el espacio de las políticas de identidad fundadas en el reconocimiento de las aspiraciones y de las necesidades específicas que confirman las alteridades socialmente vigentes.

La globalización desde abajo

Las tareas relativas a la reinvención del Estado-providencia anuncian desde ahora la tercera gran dificultad con la que se enfrenta una articulación posmoderna entre las políticas de igualdad y las políticas de identidad. Sostuve en las páginas anteriores que las metamorfosis por las que están pasando el sistema de desigualdad y el sistema de exclusión, así como su creciente virulencia, tienen su raíz en los procesos hegemónicos de la globalización tanto económica como cultural y social.

Los efectos de las desigualdades y de la exclusión tienen lugar a nivel local, e incluso a nivel personal, en individuos concretos que sufren, pero por otro lado las causas de este sufrimiento son cada vez más globales, producidas o decididas a una gran distancia espacio-temporal. Esta discrepancia tiene un impacto decisivo desde luego en el propio Estado, que, como vimos arriba, muestra cada vez más la dificultad de imponer la primacía del espacio-tiempo nacional sobre el espacio-tiempo global, mientras que él mismo está en vía de ser transnacionalizado.

La dificultad reside, pues, en el hecho de que los movimientos y las luchas sociales han venido a imponer límites a los sistemas de desigualdad y de exclusión, pues se encuentran estancados en el espacio-tiempo nacional o local y no es fácil su transferencia hacia el espacio-tiempo global. Es bien conocida la perversión del siglo XX en este campo, el cual nació bajo el lema de «proletarios de todos los países, uníos», para terminar luego con los movimientos obreros acantonados en el espacio-tiempo nacional, enfrentados a capitalistas globalizados. Sucede que, debido a la naturaleza de las metamorfosis por las que pasan los sistemas de desigualdad y de exclusión, la constelación de factores discriminatorios es cada vez más compleja y combina, en formas muy variadas, discriminaciones racistas, sexistas, étnicas, de edad, regionales, religiosas, etc. En estas condiciones, la suma de intereses se hace muy difícil, tanto así que tiene que efectuarse contra la corriente del individualismo, del narcisismo y del consumismo dominantes. Y si las dificultades de organización son grandes a nivel local y nacional, a nivel global son mucho mayores. No me parece, sin embargo, que estas dificultades sean insuperables. Antes que nada hay que tener en cuenta que lo que llamamos globalización es un conjunto de relaciones sociales. Esto quiere decir, en primer lugar, que no hay propiamente una globalización, sino muchas globalizaciones, diferentes modos de producción de globalización. Quiere decir también que todos estos modos de producción son conflictivos,

constituidos en lucha, a pesar de la fatalidad o la necesidad de que ellos se estiman portadores. Por otro lado, los medios tecnológicos de información digitalizada y del espacio electrónico que hacen posible la globalización del capital pueden ser y han sido utilizados por movimientos contrahegemónicos, que van de los movimientos obreros a los grupos ecológicos, de las asociaciones de pueblos indígenas a los movimientos feministas. Y si es cierto que están siendo utilizados por la extrema derecha de todos los países, y sobre todo en los Estados Unidos, han sido igualmente utilizados por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas para difundir su mensaje de convergencia nacional*.

Hoy estamos asistiendo a la posibilidad de una globalización desde abajo, lo que designo como una nueva forma de cosmopolitismo: uniones transnacionales de grupos sociales victimizados por los sistemas de desigualdad y de exclusión, que establecen redes entre asociaciones locales, nacionales y transnacionales como el medio más eficaz de lucha por sus intereses igualitarios e identitarios contra la lógica de la globalización capitalista. Los movimientos de lucha por los derechos humanos simbolizan mejor que cualquier otro el potencial pero también los límites de la globalización anticapitalista. La selectividad con que la política internacional de los derechos humanos ha sido puesta en práctica muestra hasta qué punto éstos han estado al servicio de los intereses hegemónicos de los países capitalistas y principalmente de los Estados Unidos. Como ha sostenido Richard Falk, las violaciones de los derechos humanos han estado sujetas a una doble política, la política de la invisibilidad y la política de la supervisibilidad, aplicadas alternativamente conforme si los violadores son amigos o enemigos de las potencias hegemónicas. En esta medida, éstos han sido el símbolo del universalismo antidiferencialista que ha dominado la gestión moderna de la desigualdad y de la exclusión.

Pero, por otro lado, éste es apenas uno de los rostros de los movimientos de derechos humanos. El otro rostro es el de los activistas de los derechos humanos, que sacrifican sus vidas en nombre de los principios de dignidad humana, envueltos en luchas emancipatorias y contrahegemónicas que se articulan con las de otros grupos y movimientos en diferentes partes del planeta. En estas uniones contrahegemónicas se encuentra el embrión de un diálogo Sur/Sur, cuya importancia se muestra

* Vale la pena señalar la convocatoria ciudadana a manifestarse delante de las sedes del Partido Popular, entonces en el gobierno, el 13 de marzo de 2004, día de reflexión previo a las elecciones que darían la victoria al Partido Socialista. Esa convocatoria, que fue determinante para demostrar a la ciudadanía que el gobierno de José María Aznar mentía respecto a la autoría del atentado de Madrid del 11 de marzo, fue realizada a través de mensajes SMS de los teléfonos móviles. Esa noche, una vez que el gobierno reconoció la «pista Al-Qaeda», entre 30.000 y 40.000 personas marcharon por las calles de Madrid reclamando «la verdad antes de votar». Los primeros mensajes de esa cadena apenas fueron una decena. [*N. del E.*]

cada vez más crucial como antídoto urgente a todos los falsos diálogos Norte/Sur con que los países hegemónicos han legitimado el saqueo del Sur. Éstas son las señales del nuevo cosmopolitismo, que para serlo tiene que mostrarse multicultural, articulador de las diferencias y de las identidades no inferiorizadoras que reconoce horizontalmente. Al falso universalismo de los derechos humanos, exageradamente occidentales en sus presupuestos, hay que contraponer una concepción multicultural de los derechos humanos fundada en el aprendizaje del principio según el cual la defensa de la dignidad humana tiene varios nombres y no todos nos resultan familiares. Tienen que se los mismos movimientos sociales quienes pongan en práctica la articulación posmoderna entre políticas de igualdad y políticas de identidad, si quieren que el Estado moderno sea reinventado de acuerdo con las exigencias de esa articulación.

BIBLIOGRAFÍA

Rosanvallon, P. (2000), *The New Social Question*. Princeton: Princeton University Press [*La nueva cuestión social*. Buenos Aires: Manantial, 1995].

Santos, B. de Sousa (2003), «El presupuesto participativo de Porto Alegre: para una democracia redistributiva», en Santos, B. de Sousa (ed.) (2003).

— (ed.) (2004), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.

Sassen, S. (1991), *The Global City. New York, Tokyo, London*. Princeton: Princeton University Press [*La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires: Eudeba, 1991].

6

LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN*

En las tres últimas décadas las interacciones transnacionales sufrieron una intensificación dramática. Esta intensificación va desde la globalización de los sistemas de producción y de las transferencias financieras hasta la diseminación, a escala mundial, de información e imágenes a través de los medios de comunicación social, pasando por los desplazamientos masivos de personas, sean turistas, trabajadores migrantes o refugiados. La amplitud y profundidad extraordinarias de estas interacciones transnacionales llevaron a que algunos autores las vieran como una ruptura en relación con las anteriores formas de interacción transfronteriza, un nuevo fenómeno que se conoce bajo diferentes nombres: «globalización» (Featherstone 1990; Giddens 1990; Albrow y King 1990), «formación global» (Chase-Dunn 1991)[1], «cultura global» (Appadurai 1990, 1997; Robertson 1992), «sistema global» (Sklair 1991), «modernidades globales» (Featherstone *et al.* 1995), «proceso global» (Friedman 1994), «culturas de la globalización» (Jameson y Miyoshi 1998) o «ciudades globales» (Sassen 1991, 1994; Fortuna 1997). Giddens define la globalización como «la identificación de relaciones sociales mundiales que unen localidades distantes de tal modo que los acontecimientos locales están condicionados por eventos que ocurren a muchas millas de distancia y viceversa», y reprocha a los sociólogos una aproximación indebida a la idea de «sociedad» en tanto que sistema cerrado (1990, 64). En el mismo sentido, Featherstone desafía a la sociología a «teorizar y encontrar formas de investigación sistemáticas que ayuden a clarificar estos procesos globalizantes y estas formas destructivas de vida social que vuelven problemático lo que por mucho tiempo fue visto como el

* Tomado de *Gobalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento, 2001. Traducción de Felipe Cammaert.

1. Téngase en cuenta, sin embargo, que Chase-Dunn enfatiza la continuidad de los acontecimientos recientes dentro del sistema mundial.

objeto fundamental de la sociología: la sociedad, concebida casi exclusivamente como el Estado-nación bien delimitado» (1990, 2). Para el Grupo de Lisboa, la globalización es una fase posterior a la internacionalización y a la multinacionalización porque, contrariamente a éstas, anuncia el fin del sistema nacional como núcleo central de las actividades y de las estrategias humanas organizadas (1994).

Un repaso de los estudios sobre los procesos de globalización nos muestra que estamos frente a un fenómeno multifacético, de dimensiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y jurídicas, relacionadas entre sí de modo complejo. Por esta razón, las explicaciones monocausales y las interpretaciones monolíticas de este fenómeno parecen poco adecuadas. Sucede que la globalización de los últimos treinta años, en vez de encajar en el patrón moderno occidental de globalización —en el sentido de homogeneización y uniformización— defendido por Leibniz y por Marx, tanto en las teorías de la modernización como en las del desarrollo dependiente, combina por un lado la universalización y la eliminación de las fronteras nacionales, y por el otro el particularismo, la diversidad local, la identidad étnica y el retorno al comunitarismo. Además, esta globalización interactúa de manera muy diversa con otras transformaciones que le son concomitantes en el sistema mundial, tales como el aumento dramático de las desigualdades entre países ricos y países pobres y, dentro de cada país, entre ricos y pobres, la sobrepoblación, la catástrofe ambiental, los conflictos étnicos, la migración internacional masiva, la emergencia de nuevos Estados y la desaparición o implosión de otros, la proliferación de guerras civiles, el crimen globalmente organizado, la democracia formal como condición política para la ayuda internacional, etcétera.

Antes de proponer una interpretación de la globalización contemporánea, describiré brevemente sus características dominantes vistas desde una perspectiva económica, política y cultural. Aludiré de paso a los tres debates más importantes que ha suscitado, que se pueden resumir en las siguientes preguntas: 1) ¿la globalización es un fenómeno nuevo o viejo?; 2) ¿la globalización es monolítica, o por el contrario tiene aspectos positivos y aspectos negativos?; 3) ¿hacia dónde conduce la creciente intensificación de la globalización? En los debates sobre la globalización existe una fuerte tendencia a reducirla a sus dimensiones económicas. Sin dejar de lado la importancia de este aspecto, pienso que es necesario prestar igual atención a las dimensiones social, política y cultural. Hablar de características dominantes de la globalización podría transmitir la idea de que la globalización es no sólo un proceso lineal sino también un proceso consensual. Se trata obviamente de una idea falsa, como demostraré más adelante. Pero, a pesar de ser falsa, es una idea dominante, pues no deja de tener una cierta dosis de verdad. Lejos de ser consensual, la globalización es, como veremos, un vasto e intenso campo de conflictos entre grupos sociales, Estados e intereses hegemónicos, por un lado, y grupos sociales, Estados e intereses subalternos, por otro. Incluso dentro del

campo hegemónico se presentan divisiones más o menos significativas. Sin embargo, por encima de todas estas divisiones internas, el campo hegemónico actúa sobre la base de un consenso entre sus miembros más influyentes. Este consenso no sólo confiere a la globalización sus características dominantes, sino que también legitima estas últimas como las únicas posibles o las únicas adecuadas. De ahí que, como sucedió con los conceptos que la precedieron, tales como la modernización o el desarrollo, el concepto de globalización tenga un componente descriptivo y un componente prescriptivo. Dada la amplitud de los procesos en juego, la prescripción es un conjunto vasto de obligaciones, afianzadas todas ellas en el consenso hegemónico. Este consenso se conoce bajo el nombre de «consenso neoliberal» o Consenso de Washington, por haber sido referenciado en Washington a mediados de la década de los años ochenta*. Este acuerdo fue suscrito por los Estados centrales del sistema mundial, teniendo en cuenta el futuro de la economía mundial, las políticas de desarrollo y sobre todo el papel del Estado en la economía. No todas las dimensiones de la globalización están inscritas del mismo modo en este consenso, pero todas ellas han sido afectadas por su impacto. El consenso neoliberal propiamente dicho es un conjunto de cuatro consensos que mencionaré más adelante, de los cuales se desprenden otros que serán igualmente estudiados. Este consenso se encuentra hoy relativamente debilitado en virtud de los crecientes conflictos dentro del campo hegemónico y de la resistencia que ha venido protagonizando el campo subalterno o contrahegemónico. Tanto es así que al periodo actual se le llama ya «Postconsenso de Washington». Sin embargo, fue el consenso neoliberal el que nos trajo hasta aquí, y por ello mismo es suya la paternidad de las características actualmente dominantes de la globalización.

Los diferentes consensos que forman el consenso neoliberal comparten una idea-fuerza que como tal constituye un metaconsenso. Esta idea consiste en que estamos entrando en un periodo en que las divergencias políticas desaparecieron. Las rivalidades imperialistas entre los países hegemónicos, que en el siglo XX provocaron dos guerras mundiales, han desaparecido, dando origen a la interdependencia entre las grandes potencias, a la cooperación y a la integración regionales. Hoy en día se presentan apenas pequeñas guerras, casi todas situadas en la periferia del sistema mundial, muchas de ellas de baja intensidad. De todos modos, los países centrales, a través de varios mecanismos (intervenciones selectivas, manipulación de la ayuda internacional, control por medio de la deuda externa) cuentan con todas las armas para mantener bajo control estos focos de inestabilidad. A su vez, los conflictos entre capital y trabajo, que debido a la deficiente institucionalización contribuyeron al surgimiento del fascismo y del nazismo, acabaron siendo plenamente insti-

* Es en Washington donde radican los tres principales pilares de la globalización neoliberal: el FMI, el Banco Mundial y la OMC.

tucionalizados en los países centrales después de la Segunda Guerra Mundial. Hoy en día, en un periodo posfordista, tales conflictos están siendo relativamente desinstitucionalizados sin que ello cause inestabilidad alguna, pues al mismo tiempo la clase obrera se fragmentó y actualmente están emergiendo nuevos compromisos de clase menos institucionalizados, dentro de contextos menos corporativistas.

La idea de que, en consecuencia, se acabaron las divisiones entre los diferentes modelos de transformación social forma parte también de este metaconsenso. Las tres primeras partes del siglo XX fueron dominadas por las rivalidades entre dos patrones antagónicos: la revolución y el reformismo. Ahora bien, si el colapso de la Unión Soviética y la caída del muro de Berlín significaron el fin del paradigma revolucionario, la crisis del Estado-providencia en los países centrales y semiperiféricos revela que el paradigma reformista se encuentra igualmente condenado a morir. El conflicto Este/Oeste desapareció, arrastrando consigo el conflicto Norte/Sur, que de hecho no fue nunca un verdadero conflicto y que ahora constituye un campo fértil de interdependencias y cooperaciones. Frente a esto, la transformación social es a partir de ahora no tanto una cuestión política sino una cuestión técnica. No es más que la repetición acelerada de las relaciones cooperativas entre grupos sociales y entre Estados.

Fukuyama (1992), con su tesis del fin de la historia, fue quien aseguró la expresión y la divulgación de este metaconsenso. Huntington (1993) lo secundó con su idea del «choque de civilizaciones», al sostener que las *rupturas habían dejado de ser políticas para pasar a ser civilizacionales*. Es precisamente la ausencia de las rupturas políticas de la modernidad occidental la que lleva a Huntington a reinventarlas en términos de una ruptura entre el Occidente, ahora entendido como un tipo de civilización, y aquello que misteriosamente llama la «conexión islámica confucionista». Este metaconsenso y los que de él se desprenden subyacen tras las características dominantes de la globalización en sus múltiples facetas que describiré a continuación. De lo que ha quedado dicho hasta ahora y del análisis que sigue, está claro que las características dominantes de la globalización son las características de la globalización dominante o hegemónica. Más adelante haré la distinción, crucial en mi opinión, entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica.

LA GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA Y EL NEOLIBERALISMO

Como se señaló en el capítulo anterior, Fröbel, Heinrichs y Kreye (1980) fueron probablemente los primeros en hablar, en los primeros años de la década de los años ochenta, de la emergencia de una división internacional del trabajo[2], basada en la globalización de la producción por par-

2. Walton (1985) refiere tres formas sucesivas de «divisiones internacionales del tra-

te de las empresas multinacionales, convertidas gradualmente en actores centrales de la nueva economía mundial. Las líneas principales de esta última son las siguientes: una economía dominada por el sistema financiero y por la inversión a una escala global; procesos de producción flexibles y multilocales; bajos costos de transporte; revolución en las tecnologías de información y de comunicación; desregulación de las economías nacionales; preeminencia de las agencias financieras multilaterales; emergencia de tres grandes capitalismos transnacionales, el americano (basado en los Estados Unidos y en las relaciones privilegiadas de este país con Canadá, México y América Latina), el japonés (centrado en Japón y en sus relaciones privilegiadas con los cuatro pequeños tigres y con el resto de Asia), y finalmente el europeo (basado en la Unión Europea y en sus relaciones con Europa del Este y con el norte de África).

Estas transformaciones han venido a atravesar todo el sistema mundial, aunque con intensidad desigual según el lugar que ocupen los países en el sistema mundial. Las implicaciones de estas transformaciones para las políticas económicas nacionales pueden ser resumidas en las siguientes orientaciones o exigencias: las economías nacionales deben abrirse al mercado mundial y los precios domésticos han de adecuarse forzosamente a los precios internacionales; se debe dar prioridad a la economía de exportación; las políticas monetarias y fiscales deben ser orientadas hacia la reducción de la inflación y de la deuda pública, así como hacia la vigilancia de la balanza de pagos; los derechos de propiedad privada tienen que ser claros e inviolables; es necesario que el sector empresarial del Estado sea privatizado; la toma de decisiones privada, apoyada por precios estables, deberá dictar los modelos nacionales de especialización, la movilidad de los recursos, de las inversiones y de las ganancias; la regulación estatal de la economía debe ser mínima; la importancia de las políticas sociales en el gasto público tiene que ser reducida, disminuyendo el monto de las transferencias sociales, eliminando su universalidad y transformándolas en simples medidas compensatorias en relación con los estratos sociales inequívocamente vulnerados por la acción del mercado[3].

Centrándose en el impacto urbano de la globalización económica, Saskia Sassen detecta cambios profundos en la geografía, composición y estructura institucional de la economía global (Sassen 1994, 10). En cuan-

bajo», de las cuales la última se caracteriza por la globalización de la producción llevada a cabo por las multinacionales. Un resumen de las diferentes aproximaciones a las «nuevas divisiones internacionales del trabajo» puede encontrarse en Jenkins 1984. Véase igualmente Gordon 1988.

3. Véase Stallings 1992a, 3. A finales de la década de los años ochenta, las empresas multinacionales norteamericanas y extranjeras realizaron el 80% del comercio mundial en los Estados Unidos. Más de un tercio de los negocios internacionales de ese país fue intraempresarial, es decir, provino de diferentes unidades, geográficamente separadas, de la misma empresa.

to a la nueva geografía, argumenta que «comparativamente con los años cincuenta, los ochenta conocieron un encogimiento de la geografía de la economía global, así como la acentuación del eje Este/Oeste. Esto se torna evidente con el enorme crecimiento de la inversión dentro de lo que muchas veces es llamado la Tríada: los Estados Unidos de América, Europa occidental y Japón» (Sassen 1994, 10). Otra característica de la nueva geografía consiste en que la inversión extranjera directa, de la cual América Latina fue por mucho tiempo el mayor beneficiario, se dirigió hacia el Oeste, el Sur y el Sureste Asiático, donde la tasa anual de crecimiento aumentó en promedio un 37% por año entre 1985 y 1989. Por otro lado, mientras que en los años cincuenta el mayor flujo internacional era el comercio mundial, concentrado en materias primas, en otros productos primarios y en recursos manufacturados, a partir de los años ochenta la distancia entre el crecimiento de la tasa de las exportaciones y el crecimiento de la tasa de los flujos financieros aumentó drásticamente. Después de la crisis de 1981-1982 y hasta 1990, la inversión extranjera directa global creció en promedio un 29% anual, una cifra muy alta en perspectiva histórica (Sassen 1994, 14).

Finalmente, en lo relativo a la estructura institucional, Sassen sostiene que estamos frente a un nuevo régimen internacional, centrado en el crecimiento de la banca y de los servicios internacionales. Las empresas internacionales son ahora un importante elemento en la estructura institucional, junto con los mercados financieros globales y con los bloques comerciales transnacionales. De acuerdo con Sassen, todos estos cambios contribuyeron a la formación de nuevos lugares estratégicos en la economía mundial: zonas de procesamiento para la exportación, centros financieros *offshore* y ciudades globales (Sassen 1994, 18). Una de las transformaciones más dramáticas producidas por la globalización económica neoliberal reside en la enorme concentración del poder económico por parte de las empresas multinacionales. De las 100 mayores economías del mundo, 47 son empresas multinacionales; el 70% del comercio mundial es controlado por 500 multinacionales; el 1% de estas empresas detenta el 50% de la inversión directa extranjera (Clarke 1996).

En síntesis, la globalización económica es sostenida por el consenso económico neoliberal, cuyas tres principales innovaciones institucionales son: las restricciones drásticas a la regulación estatal de la economía; los nuevos derechos de propiedad internacional para inversiones extranjeras, invenciones y creaciones susceptibles de entrar dentro de la regulación de la propiedad intelectual (Robinson 1995, 373); la subordinación de los Estados nacionales a las agencias multilaterales tales como el Banco Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio. Dado el carácter general de este consenso, los recursos que de él se desprendieron fueron aplicados, como se señaló, algunas veces con extremo rigor (lo que he llamado el *modo de la jaula de hierro*), otras veces con una cierta flexibilidad (el *modo de la jaula de goma*).

Por ejemplo, los países asiáticos evitaron durante mucho tiempo ejecutar íntegramente las recetas y algunos de ellos, como la India y Malasia, han logrado hasta hoy aplicarlas apenas de manera selectiva.

Como veremos a continuación, los países periféricos y semiperiféricos son los que están más sujetos a las imposiciones del recetario neoliberal, una vez que éste es transformado por las agencias financieras multilaterales en condiciones para la renegociación de la deuda externa a través de los programas de ajuste estructural. Pero ante el creciente predominio de la lógica financiera sobre la economía real, incluso los Estados centrales, cuya deuda pública ha venido aumentando, se encuentran sujetos a las decisiones de las agencias financieras de *rating*, esto es, de las empresas internacionalmente acreditadas para evaluar la situación financiera de los Estados y los consecuentes riesgos y oportunidades que ofrecen a los inversionistas internacionales. Por ejemplo, la baja en la calificación de la deuda pública de Suecia y de Canadá decretada por la empresa Moody's a mediados de la década de los años noventa resultó decisiva para los recortes en los gastos sociales adoptados por estos dos países (Chossudovsky 1997, 18).

LA GLOBALIZACIÓN SOCIAL Y LAS DESIGUALDADES

En lo que respecta a las relaciones socio-políticas, se ha sostenido que aunque el sistema mundial ha sido siempre estructurado como un sistema de clases, hoy día está emergiendo una clase capitalista transnacional. Su campo de reproducción social es el globo como tal, el cual sobrepasa fácilmente las organizaciones nacionales de trabajadores, así como los Estados externamente débiles de la periferia y la semiperiferia del sistema mundial.

Las empresas multinacionales son la principal forma institucional de esta clase capitalista transnacional y la magnitud de las transformaciones que ellas están suscitando en la economía mundial se evidencia en el hecho de que más de un tercio del producto industrial mundial es producido por estas empresas. Así mismo, un porcentaje mucho más elevado es manejado entre ellas. Aun cuando la novedad organizacional de las multinacionales pueda ser cuestionada, parece innegable que su liderazgo en la economía mundial y el grado de eficacia de la dirección centralizada que ellas adquieren las distingue de las formas precedentes de empresas internacionales (Becker y Sklar 1987, 2).

El impacto de las empresas multinacionales en las nuevas formaciones de clase y en la desigualdad a nivel mundial ha sido ampliamente debatido en los últimos años[4]. Dentro de la tradición de la teoría de la de-

4. Sobre el impacto de las empresas multinacionales, véase el capítulo 3, «The Largest Transnational Corporations and Corporate Strategies», del informe de la UNCTAD

pendencia, Evans fue uno de los primeros en analizar la «triple alianza» entre las empresas multinacionales, la élite capitalista local y lo que él llama la «burguesía estatal», como base de la dinámica de la industrialización y del crecimiento económico de un país semiperiférico como Brasil (Evans 1979; 1986). Becker y Sklar, que formulan la teoría del posimperialismo, hablan de una burguesía emergente de ejecutivos, una nueva clase social producto de las relaciones entre el sector administrativo del Estado y las grandes empresas privadas o privatizadas. Esta nueva clase está compuesta por una rama local y por una rama internacional. La rama local, la burguesía nacional, es una categoría socialmente amplia que comprende la élite empresarial, directores de empresas, altos funcionarios del Estado, líderes políticos y profesionales influyentes. Sin desconocer su heterogeneidad, estos diferentes grupos constituyen, de acuerdo con los autores, una clase «porque sus miembros, a pesar de la diversidad de sus intereses sectoriales, comparten una situación común de privilegio socioeconómico y un interés común de clase en las relaciones del poder político y del control social, intrínsecas al modo de producción capitalista». La rama internacional, la burguesía internacional, está compuesta por los gestores de las empresas multinacionales y por los dirigentes de las instituciones financieras internacionales (1987, 7).

Las nuevas desigualdades sociales producidas por esta estructura de clase han sido ampliamente reconocidas incluso por las agencias multilaterales que lideran este modelo de globalización, como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional. Para Evans, el modelo de industrialización y crecimiento que se funda en la «triple alianza» es inherentemente injusto y capaz únicamente de un tipo de redistribución «de la masa de la población hacia la burguesía estatal, las multinacionales y el capital local. La conservación de un equilibrio frágil entre los tres partícipes impide cualquier posibilidad de dar un trato serio a las cuestiones de la redistribución de ingresos, aun cuando los miembros de la élite expresen su apoyo al principio teórico de la redistribución de ingresos» (1979, 288). En comparaciones más recientes entre los modelos y patrones de desigualdad social de América Latina y del Este Asiático, Evans señala otros factores que en su opinión pueden haber contribuido a que el modelo de desarrollo asiático haya producido relativamente menos

de 1999, *World Investment Report, 1999. Foreign Direct Investment and the Challenge of Development*. Disponible en Internet: <www.Unctad.org/en/pub/ps1wir99.htm>. Según este informe, las empresas multinacionales lideran la producción internacional —se entiende por tal la producción de bienes y servicios de un determinado país, controlada y administrada por empresas con sede en otro país— y este liderazgo se concentra cada vez más en los países centrales. Cerca del 90% de las 100 empresas multinacionales más grandes están domiciliadas en los países desarrollados. Con esto aumenta igualmente la presión de estas empresas en el sentido de la liberalización de la inversión extranjera directa: de las 145 modificaciones en la regulación de la inversión extranjera decretadas en todo el mundo en 1998, 136 se realizaron con el fin de crear condiciones más favorables a la inversión.

desigualdades que el modelo brasileño. Entre estos factores, el autor retiene a favor del modelo asiático la mayor autonomía del Estado, la eficiencia de la burocracia estatal, la reforma agraria y la existencia de un periodo inicial de protección en relación con el capitalismo de los países centrales (1987)[5].

Hoy es evidente que la inequidad de la distribución de la riqueza mundial se agravó considerablemente en las últimas décadas: 54 de los 84 países menos desarrollados vieron decrecer su PNB per cápita en los años ochenta; en 14 de ellos la disminución se acercó al 35%. Según el Informe de 2001 del Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD 2001), más de 1.200 millones de personas (un poco menos de una cuarta parte de la población mundial) vive en la pobreza absoluta, es decir, con un ingreso inferior a un dolar por día, y otros 2.800 millones viven apenas con el doble de este monto (PNUD 2001, 9)[6]. De acuerdo con el Informe sobre el Desarollo del Banco Mundial de 1995, el conjunto de los países pobres, donde vive el 85,2% de la población mundial, detenta apenas el 21,5% de los ingresos mundiales, mientras que el conjunto de los países ricos, con un 14,8% de la población mundial, detenta el 78,5% de los ingresos del planeta. Una familia africana media consume hoy un 20% menos de lo que consumía hace 25 años. Para el Banco Mundial, el continente africano fue el único donde, entre 1970 y 1997, se observó una disminución de la población alimentaria (World Bank 1998). El aumento de las desigualdades ha sido tan acelerado y tan grande que resulta posible ver las últimas décadas como una revuelta de las élites contra la redistribución de la riqueza con la cual se pone fin al periodo de una cierta democratización de la riqueza iniciado al final de la Segunda Guerra Mundial. Según el Informe sobre el Desarrollo Humano del PNUD relativo a 1999, en 1997 el 20% de la población que vivía en los países ricos detentaba el 86% del producto bruto mundial, mientras que el 20% más pobre apenas alcanzaba el 1%. El Informe de 2001 de la misma institución señala que en la quinta parte más rica del planeta se concentra el 79% de los usuarios de Internet. Las desigualdades en este dominio muestran cuán distantes estamos de una sociedad informática verdaderamente global. La extensión de la red de comunicación electrónica de São Paulo, una de las sociedades globales,

5. En ese mismo sentido, cf. Wade 1990; 1996, y Whitley 1992.

6. Según el mismo documento, el 46% de la población mundial que se enfrenta a la pobreza absoluta vive en el África subsahariana, el 40% en el sur de Asia y el 15% en el Extremo Oriente, el Pacífico y América Latina. De cualquier modo, la proporción de personas que viven en la pobreza absoluta disminuyó entre 1993 y 1998 del 29% al 24% (PNUD 2001, 22). Ver también Kennedy 1993, 193-228, y Chossudovsky 1997. De acuerdo con Maizels (1992), las exportaciones de bienes primarios del Tercer Mundo aumentaron casi el 100% durante el periodo 1980-1988. Pero los recursos obtenidos en 1998 fueron un 30% inferiores a los obtenidos en 1980. Cf., igualmente, Singh 1993.

es superior a la de la totalidad de África. Y el tamaño de la red que sirve a América Latina es casi igual a la disponible en la ciudad de Seúl (PNUD 2001, 3).

En los últimos treinta años la desigualdad en la distribución de los ingresos entre países aumentó dramáticamente. La diferencia de ingreso entre la quinta parte más rica y la más pobre era en 1960 de 30 a 1, en 1990 de 60 a 1, en 1997 de 74 a 1. Las 200 personas más ricas del mundo aumentaron en más del doble su fortuna entre 1994 y 1998. La riqueza de los tres multimillonarios más ricos del planeta excede la suma del producto interno bruto de los 48 países menos desarrollados del mundo (PNUD 2001).

La concentración de la riqueza producida por la globalización neoliberal alcanza proporciones escandalosas en el país que ha liderado la aplicación de este nuevo modelo económico, los Estados Unidos. Desde finales de la década de los años ochenta, según los datos del Federal Reserve Bank, el 1% de las familias norteamericanas detentaba el 40% de la riqueza del país y en el 20% de las más ricas se acumulaba el 80% de la riqueza nacional. De acuerdo con el Banco, esta concentración no tenía antecedentes en la historia de los Estados Unidos, ni siquiera era imaginable en comparación con los otros países industrializados (Mander 1996, 11).

En el campo de la globalización social, el consenso liberal dice que el crecimiento y la estabilidad económicos se fundan en la reducción de los costos salariales, para lo cual es necesario liberalizar el mercado de trabajo, reduciendo los derechos laborales, prohibiendo el ajuste de los salarios a los beneficios de productividad y los ajustes relativos al costo de vida y, finalmente, eliminando a plazo la legislación sobre el salario mínimo. El objetivo es impedir «el impacto inflacionario de los aumentos salariales». La contracción del poder adquisitivo interno que resulta de esta política debe ser suplida por la búsqueda de mercados externos. La economía resulta de esta manera desocializada, el concepto de consumidor sustituye al de ciudadano y el criterio de inclusión deja de ser el derecho para pasar a ser la solvencia. Los pobres son los insolventes (lo que incluye de paso a los consumidores que sobrepasan los límites de endeudamiento). En relación con ellos, deben adoptarse medidas de lucha contra la pobreza, preferentemente medidas compensatorias que disminuyan pero que no eliminen la exclusión, ya que esta última es un fenómeno inevitable (y por eso mismo justificado) de desarrollo fundado en el crecimiento económico y en la competitividad a nivel global. Este consenso neoliberal entre los países centrales es impuesto a los países periféricos y semiperiféricos a través del control de la deuda externa, llevado a cabo por el Fondo Monetario Internacional y por el Banco Mundial. De ahí que estas dos instituciones sean consideradas como responsables de la «globalización de la pobreza» (Chossudovsky 1997). La nueva pobreza globalizada no proviene de la falta de recursos humanos

o materiales sino del desempleo, de la destrucción de las economías de subsistencia y de la minimización de los costos salariales a escala mundial.

Según la Organización Mundial de la Salud, los países pobres padecen el 90% de las enfermedades que se presentan en el mundo, pero no cuentan con más del 10% de los recursos globalmente destinados a la salud. Una quinta parte de la población mundial está privada de cualquier acceso a los servicios básicos de salud, y la mitad de la población no puede gozar de los medicamentos esenciales. El área de la salud es tal vez en la que se revela de manera más chocante la desigualdad del mundo. De acuerdo con el último Informe sobre el Desarrollo Humano de las Naciones Unidas, en 1998 un total de 968 millones de personas no tenían acceso al agua potable, al mismo tiempo que 2.500 millones (un poco menos de la mitad de la población mundial) no contaba con los servicios básicos de salud. En el año 2000, 34 millones de personas estaban infectadas del virus VIH/sida, de los cuales 24,5 millones pertenecían al África subsahariana (UNAIDS 2000, 6). En 1998 morían anualmente 12 millones de niños (menores de 5 años) como consecuencia de enfermedades curables (UNICEF 2000). Las enfermedades que más afectan a la población pobre del mundo son la malaria, la tuberculosis y la diarrea[7]. Frente a esta realidad, no puede ser más chocante la distribución mundial de los gastos en salud y de la investigación médica. Por ejemplo, apenas el 0,1% del presupuesto de investigación médica y farmacéutica mundial —cerca de 100 millones de dólares en 1998 (PNUD 2001, 3)— está destinado a la malaria, mientras que la casi totalidad de los 26.400 millones de dólares invertidos en investigación por las multinacionales farmacéuticas se destina a las llamadas «enfermedades de los países ricos»: cáncer, enfermedades cardiovasculares, del sistema nervioso, enfermedades endocrinas y del metabolismo. Esto último no sorprende, sobre todo si tenemos en cuenta que América Latina representa apenas el 4% de las ventas farmacéuticas globales, al paso que África representa el 1%. Igualmente, ésta es la razón por la que sólo el 1% de las nuevas drogas comercializadas por las compañías farmacéuticas multinacionales entre 1975 y 1997 se destinaban al tratamiento de enfermedades tropicales que afectan el Tercer Mundo (Silverstein 1999).

A pesar del aumento abrupto de la desigualdad entre países pobres y países ricos, sólo cuatro de estos últimos cumplen con su obligación moral de contribuir con el 0,7% del Producto Interior Bruto para la ayuda al desarrollo. Adicionalmente, los datos de la OCDE revelan que este porcentaje disminuyó entre 1987 y 1997 del 0,33% al 0,22% (OCDE/DAC 2000). El aspecto más perverso de los programas de ayuda internacional es el hecho de que ocultan otros mecanismos de transferencias financieras, en los que los flujos son predominantemente de los países

7. En 1995, la malaria afectaba, por cada 100 habitantes, a 16 personas en Kenia, a 21 en Nueva Guinea y a 33 en Zambia (PNUD 1999).

más pobres hacia los más ricos. Es lo que ocurre, entre otras, con la deuda externa. El valor total de la deuda externa de los países de África subsahariana aumentó entre 1980 y 1995 de 84.119 a 226.483 millones de dólares. Para el mismo periodo, en términos del porcentaje del PIB, la deuda aumentó del 30,6% al 81,3%; en porcentaje de exportaciones, del 91,7% al 241,7% (World Bank 1997, 247). Al final del siglo XX, África pagaba 1,31 dólares de deuda externa por cada dólar de ayuda internacional que recibía (World Bank 2000). El Fondo Monetario Internacional ha funcionado básicamente como una institución que garantiza que los países pobres, muchos de ellos cada vez más pobres y endeudados, paguen sus deudas a los países ricos (Estados, bancos privados, agencias multinacionales) en las condiciones (intereses, por ejemplo) impuestas por estos últimos. Pero las transferencias líquidas del Sur hacia el Norte asumen muchas otras formas, como la «fuga de cerebros»: según las Naciones Unidas, cerca de 100.000 profesionales indios han emigrado hacia los Estados Unidos, lo que corresponde a una pérdida de 2.000 millones de dólares para la India (PNUD 2001, 5).

LA GLOBALIZACIÓN POLÍTICA Y EL ESTADO-NACIÓN

La nueva división internacional del trabajo, a la que se añade la nueva economía política «promercado», trajo también algunos cambios importantes en el sistema interestatal, la forma política del sistema mundial moderno. Por un lado, los Estados hegemónicos, por ellos mismos o a través de las instituciones internacionales que controlan (especialmente las instituciones financieras multilaterales) redujeron la autonomía política y la soberanía efectiva de los Estados periféricos y semiperiféricos con una intensidad sin precedentes, a pesar de que la capacidad de resistencia y de negociación por parte de estos últimos puede variar enormemente[8]. Por otro lado, se acentuó la tendencia a establecer acuerdos políticos interestatales (Unión Europea, NAFTA, Mercosur). En el caso de la Unión Europea, estos acuerdos evolucionaron hacia formas de soberanía conjunta o compartida. Por último, aunque no por ello menos importante, el Estado-nación parece haber perdido su centralismo tradicional como unidad privilegiada de iniciativa económica, social y política. La intensificación de interacciones que trascienden las fronteras y las prácticas transnacionales afectan a la capacidad del Estado-nación para conducir o controlar flujos de personas, de bienes, de capitales o de ideas, tal como hizo en el pasado.

El impacto del contexto internacional en la regulación del Estado-nación, más que un fenómeno nuevo, es inherente al sistema interesta-

8. Cf. Stallings 1992b. Desde la perspectiva de las relaciones internacionales, cf. Durand *et al.* 1993.

tal moderno y está inscrito en el propio Tratado de Westfalia (1648) que lo constituye. Tampoco es nuevo el hecho de que el contexto internacional ejerza tendencialmente una influencia particularmente fuerte en el campo de la regulación jurídica de la economía, como demuestran los numerosos proyectos de regularización y unificación del derecho económico, desarrollados a la largo del siglo XX por especialistas en derecho comparado y concretados por algunas organizaciones internacionales y por algunos gobiernos nacionales. Como indican los propios nombres de estos proyectos, la presión internacional ha ido tradicionalmente en el sentido de la uniformización y de la normalización, lo cual queda bien ilustrado en los proyectos pioneros de Ernest Rabel a comienzos de la década de los años treinta, así como por la constitución del Instituto Internacional para la Unificación del Derecho Privado (UNIDROIT), cuyo objetivo es unificar el derecho de los contratos internacionales. Esto condujo, por ejemplo, a una ley uniforme de celebración de contratos de venta internacionales (Ulfis 1964) y a la Convención de la venta social de bienes (CISG 1980) (Van der Velden 1984, 233).

Para algunos, la tradición de la globalización es mucho más larga. Tilly (1995) distingue a ese propósito cuatro ondas de globalización en el milenio anterior: en los siglos XIII, XVI, XIX y al final del siglo XX. A pesar de esta tradición histórica, el impacto actual de la globalización en la regulación estatal parece ser un fenómeno cualitativamente nuevo por dos razones principales. En primer lugar, se trata de un fenómeno muy amplio que cubre un campo de intervención estatal muy grande y que requiere cambios drásticos en el modelo de intervención. Para Tilly, lo que distingue el movimiento actual de globalización del que tuvo lugar en el siglo XIX es el hecho de que este último contribuyó al fortalecimiento del poder de los Estados centrales (occidentales), mientras que la actual globalización produjo el debilitamiento de los poderes estatales. La presión sobre los Estados es hoy en día relativamente monolítica —el Consenso de Washington— y bajo sus condiciones el modelo de desarrollo orientado hacia el mercado es el único compatible con el nuevo régimen global de acumulación, siendo por ello necesario imponer, a una escala mundial, políticas de ajuste estructural. Esta presión central opera y a la vez se refuerza en las articulaciones con fenómenos y formas de desarrollo tan dispares como el fin de la guerra fría, las dramáticas innovaciones de las tecnologías de comunicación e información, los nuevos sistemas de producción flexible, la emergencia de bloques regionales, la proclamación de la democracia liberal como régimen político universal, la imposición global de la misma ley modelo para la protección de la propiedad intelectual, etcétera.

Cuando se compara con los procesos de transnacionalización precedentes, el alcance de estas presiones se hace particularmente evidente en el momento en que éstas ocurren después de décadas de intensa regulación estatal de la economía, tanto en los países centrales como en los paí-

ses periféricos y semiperiféricos. En ese sentido, la creación de requisitos normativos e institucionales para las operaciones del modelo de desarrollo neoliberal genera una destrucción institucional y normativa tan contundente que afecta, más que al papel del Estado en la economía, a la legitimidad global del Estado para organizar la sociedad.

El segundo factor de innovación de la globalización política actual consiste en que las asimetrías del poder transnacional entre el centro y la periferia del sistema mundial, esto es, entre el Norte y el Sur, son hoy más dramáticas que nunca. De hecho, la soberanía de los Estados más débiles se encuentra ahora directamente amenazada no tanto por los Estados más poderosos, como solía ocurrir antes, sino por las agencias financieras internacionales y por otros actores transnacionales privados tales como las empresas multinacionales. La presión resulta así apoyada por una unión transnacional relativamente uniforme, utilizando recursos poderosos de talla mundial.

Teniendo en cuenta la situación en Europa y en América del Norte, Bob Jessop identifica tres tendencias generales en la transformación del poder del Estado. En primer lugar, la *desnacionalización del Estado*, una cierta desarticulación del aparato estatal nacional que proviene del hecho de que el conjunto de capacidades del Estado está siendo reorganizado tanto territorial como funcionalmente a nivel subnacional y supranacional. En segundo lugar, la *desestatalización de los regímenes políticos*, reflejada en la transición del concepto de gobierno estatal (*government*) hacia un concepto de gobierno más amplio (*governance*). En otras palabras, se trata del paso de un modelo de regulación social y económica fundado en el papel central del Estado a una forma que reposa en las sociedades y en otras formas de asociación entre organizaciones gubernamentales, paragubernamentales y no gubernamentales, en las cuales el aparato estatal tiene apenas funciones de coordinación en tanto que *primus inter pares*. Y, finalmente, una tendencia hacia la *internacionalización del Estado nacional*, expresada en el aumento del impacto estratégico del contexto internacional en la actuación estatal, lo cual puede engendrar la expansión del campo de acción del Estado nacional siempre que fuera necesario adecuar las condiciones internas a las exigencias extraterritoriales o transnacionales (Jessop 1995, 2).

Aunque no se agota en él, es en el campo de la economía donde la transnacionalización de la regulación estatal adquiere una mayor relevancia. Con respecto a los países periféricos y semiperiféricos, las políticas de «ajuste estructural» y de «estabilización macroeconómica» —impuestas como condición para renegociar la deuda externa— cubren un extenso campo de intervención económica, provocando una gran turbulencia en el contrato social, tanto en los marcos jurídicos como en las estructuras institucionales: la liberalización de los mercados; la privatización de las industrias y de los servicios; la desactivación de las agencias regulatorias y de otorgamiento de licencias; la desregulación del merca-

do de trabajo y la «flexibilización» de la relación salarial; la reducción y la privatización, por lo menos parcial, de los servicios de bienestar social (privatización de los sistemas de pensiones, reparto de los costos de los servicios sociales con los usuarios, criterios más restringidos de elegibilidad para prestaciones de asistencia social, expansión del llamado tercer sector —el sector privado no lucrativo—, creación de mercados dentro del propio Estado como por ejemplo la competencia mercantil entre hospitales públicos); una menor preocupación por los temas ambientales; las reformas educativas dirigidas a la formación profesional más que a la construcción de ciudadanía, etc. Todas estas exigencias del Consenso de Washington requieren cambios legales e institucionales masivos. Teniendo en cuenta que estos cambios tienen lugar al final de un periodo más o menos largo de intervención estatal en la vida económica y social (no obstante las diferencias considerables dentro del sistema mundial), la desvinculación del Estado no puede ser obtenida sino a través de una fuerte intervención estatal. Paradójicamente, el Estado debe intervenir para dejar de intervenir, es decir, tiene que regular su propia desregulación.

Una de las más drásticas instancias de transnacionalización de la regulación se registró en el campo de las telecomunicaciones. Ésta es una actividad en la cual, hasta mediados de los años setenta, la actividad regulatoria estaba absolutamente dominada por el Estado. La mayoría de los países había adoptado el principio del «monopolio natural» de las telecomunicaciones, y éstas funcionaban como un sector estatal igual a cualquier otro. El monopolio de los servicios y equipos era considerado como la forma más eficiente y equitativa de hacer disponible este servicio público, tanto a nivel interno como a nivel internacional. Se consideraba igualmente que el principio de seguridad nacional exigía el monopolio estatal de las telecomunicaciones. Además, la clase política veía en este monopolio estatal una fuente virtualmente infinita de dividendos políticos. Teniendo presente principalmente el caso de los Estados Unidos, Peter Cowhey afirma:

> Como las personas frente a quienes resultaba más costoso suministrar el servicio de telecomunicaniones (básicamente el teléfono) se encontraban en las áreas menos pobladas, y dado que estas personas gozaban en general de un poder político y electoral desproporcionado (en las zonas rurales del sur y del centro de los Estados Unidos), para los políticos resultaba tentador construir sistemas monopolistas que estimularan el establecimiento de precios en función de costos medios para un conjunto de servicios uniformizados. La innovación tecnológica mantenía bajos los costos absolutos y los subsidios cruzados mantenían felices a los constituyentes más importantes. Así, los gobiernos podían insistir en su papel en la promoción de la equidad, definida como un servicio universal prestado en términos relativamente comparables en todo el país. Se esperaba que los beneficiarios especiales del sistema se organizaran en una fuerza con el fin de eliminar el elemento perturbador. Ningún agente económico

o político podía ver ventaja alguna en cuestionar el acuerdo telefónico, dadas las rígidas barreras políticas que había para ingresar (1990, 184)[9].

El control estatal sobre las comunicaciones internas se extendió a las comunicaciones internacionales a través de los servicios ofrecidos por las compañías interestatales y de las redes y equipos normalizados que se ajustan a una misma norma.

Este modo de regulación, que se mantuvo durante cerca de 100 años, comenzó a modificarse en los años setenta y los cambios se hicieron aún más dramáticos en la década de los noventa. Hasta ahora, ningún modo de regulación unificado ha reemplazado al antiguo y el campo de las telecomunicaciones está atravesando un periodo de gran turbulencia. La tendencia general consiste en sustituir hasta el máximo posible el principio del Estado por el principio del mercado. Esto último implica presiones por parte de los países centrales y de las empresas multinacionales sobre los países periféricos y semiperiféricos, consistentes en la adopción o adaptación a las transformaciones jurídicas que están ocurriendo en el centro del sistema mundial. Dos factores estratégicos parecen estar detrás de este desarrollo. Por un lado, la innovación y la difusión tecnológica: la evolución de los microchips, las telecomunicaciones por satélite, el surgimiento de la tecnología digital y la consecuente eliminación de la distinción entre comunicaciones y procesamiento de datos. Por el otro, la estructura oligopólica del mercado de las telecomunicaciones y del poder político de los actores principales: los mayores usuarios de las telecomunicaciones son cada vez menos y económicamente cada vez más poderosos. Ellos pueden organizar de manera fácil y eficaz grupos de presión política.

Como era de prever, esta transformación legal comenzó en los Estados Unidos y se ha diseminado por todo el planeta. Una vez la batalla se había ganado en casa, las empresas multinacionales de telecomunicaciones norteamericanas se convirtieron en los promotores más agresivos de la reforma regulatoria a nivel mundial, utilizando para ello el poder de negociación del Gobierno. A comienzos de la década de los años noventa, los países centrales habían seguido dos caminos para transformar el régimen de las telecomunicaciones (Cowhey 1990, 188). El primero de ellos fue el *big bang*, adoptado por los Estados Unidos, el Reino Unido y Japón, países que reunidos constituyen el 60% del mercado mundial de las telecomunicaciones. El *big bang* consiste en la liberalización unilateral y total de las telecomunicaciones, no solamente de los servicios avanzados, sino también de los servicios básicos, los equipos y la infraestructura. El segundo camino fue el *little bang*, adoptado por otros países centrales, sobre todo por los países europeos[10], y que consiste en una liberalización parcial por diversas vías: la separación de los servicios de

9. Cf. también Nugter y Smits 1989.
10. Cf. también Riess 1991; Huet y Maisl 1989.

correo frente a los servicios telefónicos, y de los servicios elementales de los servicios avanzados (correo expreso, correo electrónico, videoconferencias), con el objetivo de reducir los subsidios cruzados[11]; la creación de oficinas regulatorias con mayor autonomía en relación con el Gobierno; la concesión de derechos y ventajas para los grandes usuarios; la reducción de los subsidios a los grupos familiares y a las pequeñas empresas, aunque esto último se hace de manera progresiva para no perder políticamente a estos sectores sociales.

A pesar de las diferencias, los dos caminos —el *big bang* anglosajón y el *little bang* europeo— tienen mucho en común. De hecho, la diferencia inicial entre ellos se fue atenuando a lo largo de la década de los años noventa. Esta aproximación se concretó en la Cumbre del Consejo Europeo celebrada en Lisboa los días 23 y 24 de marzo de 2000, donde se propuso y se estableció un cronograma para la liberalización total de las telecomunicaciones y, por este hecho, se llegó a la adopción del *big bang* en la Unión Europea[12]. Menos de 20 países industrializados constituyen una parte abrumadora del mercado mundial de servicios y equipos de telecomunicaciones y gozan por esa razón de un poder de mercado suficiente para imponer y a la vez garantizar cambios profundos en el régimen de las telecomunicaciones.

Las telecomunicaciones se muestran cada vez más como la infraestructura física de un tiempo-espacio emergente: el tiempo-espacio electrónico, el ciberespacio o tiempo-espacio instantáneo. Este nuevo tiempo-espacio se volverá gradualmente el tiempo-espacio privilegiado de los poderes globales. A través de las redes metropolitanas y de los cibernódulos, esta forma de poder es ejercida global e instantáneamente, alejando aún más la vieja geografía del poder, centrada en torno al Estado y a su tiempo-espacio.

Un análisis más profundo de los rasgos dominantes de la globalización política —que son, de hecho, los rasgos de la globalización política dominante— nos lleva a concluir que tres componentes del Consenso de Washington le son inherentes: el consenso del Estado débil, el consenso de la democracia liberal y, por último, el consenso del Estado de derecho y del sistema judicial. Como explico en el capítulo 8, estos tres consensos se suman al consenso económico neoliberal.

El *consenso del Estado débil* es, sin duda alguna, el más significativo y lo que quedó dicho anteriormente es una amplia prueba de ello. En su base está la idea de que el Estado es el opuesto de la sociedad civil y al

11. Los subsidios cruzados se dan, por ejemplo, cuando el costo adicional de los servicios más caros es distribuido en cálculos de costo promedio. De esta forma, los usuarios de los servicios más baratos, que normalmente pertenecen a las clases sociales más bajas, subsidian a los usuarios de los servicios más caros, que en general pertenecen a las clases sociales más altas.

12. Sobre la evolución en la liberalización de las telecomunicaciones en la Unión Europea, cf. Eliassen y Sjovaag 1999.

mismo tiempo su enemigo potencial. La economía neoliberal requiere una sociedad civil fuerte y para que ésta exista es necesario que el Estado sea débil. El Estado es por naturaleza opresor y limitador respecto a la sociedad civil, por lo cual sólo reduciendo su tamaño es posible reducir su poder nocivo y en consecuencia la sociedad civil se verá fortalecida. De ahí que el Estado débil deba incluir también una tendencia a ser un Estado mínimo. Esta idea fue inicialmente definida por la teoría política liberal, pero resultó abandonada poco a poco a medida que el capitalismo nacional, como relación social y política, fue exigiendo una mayor intervención estatal. De este modo, la idea del Estado como opuesto a la sociedad civil fue remplazada por la idea que considera el Estado como el espejo de aquélla. Desde entonces, un Estado fuerte pasó a ser la condición de una sociedad civil fuerte. El consenso del Estado débil busca así restituir la idea liberal original.

Esta restitución se ha revelado extremamente compleja y contradictoria, y es tal vez por ello por lo que el consenso del Estado débil es, de todos los consensos neoliberales, el más frágil y el que está sujeto a las mayores enmiendas. Lo que pasa es que el «encogimiento» del Estado —producido por los mecanismos mencionados tales como la desregulación, las privatizaciones y la reducción de los servicios públicos— se produce al final de un periodo de casi 150 años de constante expansión regulatoria del ente estatal. Así pues, como señalé atrás, desregular implica una intensa actividad regulatoria del Estado para poner fin a la regulación estatal anterior y crear por ende las normas y las instituciones que presidirán el nuevo modelo de regulación social. Ahora bien, es cierto que tal actividad sólo puede ser llevada a cabo por un Estado eficaz y relativamente fuerte. Así como el Estado está obligado a intervenir para —finalmente— dejar de intervenir, de la misma manera un Estado fuerte puede producir con eficacia su debilidad. Esta antinomia fue la responsable del fracaso de la estrategia de los USAID y del Banco Mundial en la reforma política del Estado ruso después del colapso del comunismo. Tales reformas se concentraron en el desmantelamiento casi total del Estado soviético, bajo la expectativa de que de sus escombros emergiera un Estado débil y consecuentemente una sociedad civil fuerte. Para sorpresa de sus progenitores, lo que surgió de estas reformas fue un gobierno de mafias (Hendley 1995). Tal vez por esta razón el consenso del Estado débil fue aquel que más temprano dio señales de fragilidad, como bien lo demuestra el informe del Banco Mundial de 1997 dedicado al Estado, en el cual se rehabilita la idea de regulación estatal al mismo tiempo que se insiste en la eficacia de la acción estatal (Banco Mundial 1997).

El *consenso de la democracia liberal* pretende darle una forma política al Estado débil, pero esta vez recurriendo a la teoría política liberal que en sus inicios defendiera la convergencia necesaria entre libertad política y libertad económica, siendo las elecciones libres y los mercados libres las dos caras de la misma moneda. Esta teoría es la del bien común,

alcanzable a través de las acciones de individuos utilitaristas envueltos en intercambios competitivos con el mínimo de interferencia estatal. La imposición global de este consenso hegemónico ha creado muchos problemas, entre otras razones porque se trata de un modelo monolítico aplicado en sociedades y realidades muy distintas. Por esta razón, el modelo de democracia adoptado como condición política de la ayuda y del financiamiento internacional tiende a convertirse en una versión abreviada, cuando no caricaturesca, de la democracia liberal. Para comprobarlo, basta comparar la realidad política de los países sujetos a las condiciones del Banco Mundial con las características de la democracia liberal, tal y como aparecen descritas por David Held: un gobierno elegido popularmente; elecciones libres y justas en las que los votos de todos los ciudadanos tienen el mismo peso; un sufragio que incluye a todos los ciudadanos sin distinciones de raza, religión, clase, sexo, etc.; libertad de conciencia, información y expresión en todos los asuntos públicos definidos ampliamente como tales; el derecho de todos los mayores de edad a oponerse al gobierno, así como a ser elegibles; libertad de asociación y autonomía asociativa entendida como el derecho a crear asociaciones independientes, incluyendo movimientos sociales, grupos de interés y partidos políticos (1993, 21). Resulta claro que la ironía de esta enumeración consiste en que, a la luz de ella, las democracias reales de los países hegemónicos si no son versiones caricaturescas son al menos versiones abreviadas del modelo de democracia liberal.

El *consenso sobre la primacía del derecho y del sistema judicial* es uno de los componentes esenciales de la nueva forma política del Estado e igualmente el que mejor vincula la globalización política con la globalización económica. El modelo de desarrollo defendido por el Consenso de Washington reclama un nuevo marco legal que sea adecuado a la liberalización de los mercados, de las inversiones y del sistema financiero. En un modelo fundado en las privatizaciones, en la iniciativa privada y en la primacía de los mercados, el principio del orden, de la previsibilidad y de la confianza no puede provenir del poder del Estado. Puede únicamente tener origen en el derecho y en el sistema judicial, un conjunto de instituciones independientes y universales que generan expectativas normativamente fundadas y resuelven litigios en función de marcos jurídicos presumiblemente conocidos por todos. La primacía de la propiedad individual y de los contratos refuerza aún más esta primacía del derecho. Por otro lado, la expansión del consumo, que es el motor de la globalización económica, no es posible sin la institucionalización y la popularización del crédito al consumo y éste no puede realizarse sin la amenaza legítima de que quien no pague será sancionado por ello, lo cual a su vez sólo es posible en la medida en que exista un sistema judicial eficaz[13].

13. En otro lugar trato con detalle el tema del Estado de derecho y del sistema judicial en el contexto de la globalización. Cf. Santos 2001a. Sobre la cuestión del crédito al

En los términos del Consenso de Washington, la responsabilidad central del Estado consiste en crear el marco legal y en otorgar las condiciones para el efectivo funcionamiento de las instituciones jurídicas y judiciales que harán posible el fluir ordinario de las infinitas interacciones entre los ciudadanos, los agentes económicos y el propio Estado.

Otro tema importante en los análisis de las dimensiones políticas de la globalización es el papel creciente de las formas de gobierno supraestatal, es decir, de las instituciones políticas internacionales, de las agencias financieras multilaterales, de los bloques político-económicos supranacionales, de los *think tank* globales, de las diferentes formas de derecho global (desde la nueva *lex mercatoria* hasta los derechos humanos). Tampoco el fenómeno es nuevo en este caso, teniendo en cuenta que el sistema interestatal en el que hemos vivido desde el siglo XVII promovió, sobre todo a partir del siglo XIX, consensos normativos internacionales que posteriormente se tradujeron en organizaciones internacionales. Desde entonces y hasta hoy, esas organizaciones han funcionado como condominios entre los países centrales. Lo que resulta novedoso es la amplitud y el poder de la institucionalidad transnacional que se ha venido contruyendo en los últimos treinta años. Éste es uno de los aspectos en los cuales se ha hablado de la emergencia de un «gobierno global» (*global governance*, Murphy 1994). El otro aspecto, más prospectivo y utópico, consiste en la indagación sobre las instituciones políticas transnacionales que han de corresponder en el futuro a la globalización económica y social en curso (Falk 1995; Chase-Dunn *et al.* 1998). Se habla incluso de la necesidad de pensar en un «Estado mundial» o en una «federación mundial», democráticamente controlada y con el objetivo de resolver pacíficamente los conflictos entre Estados y entre agentes globales. Algunos autores llevan al nuevo campo de la globalización los conflictos estructurales del periodo anterior e imaginan así las contrapartidas políticas a que éstos deben dar lugar. Según ellos, de la misma forma en que la clase capitalista global está intentando formar su Estado global, del cual la Organización Mundial del Comercio es el batallón de avanzada, las fuerzas socialistas deben crear un «partido mundial» al servicio de una «comunidad socialista global» o una «comunidad democrática global» basada en la racionalidad colectiva, en la libertad y en la igualdad (Chase-Dunn *et al.* 1998).

¿GLOBALIZACIÓN CULTURAL O CULTURA GLOBAL?

La globalización cultural adquirió una especial importancia con el llamado «giro cultural» de la década de los años ochenta, es decir, con el des-

consumo y el consecuente endeudamiento de los consumidores, cf., por último, Marques *et al.* 2000.

plazamiento del énfasis en las ciencias sociales y en los fenómenos socioeconómicos hacia los fenómenos culturales. El «giro cultural» vio renacer la cuestión de la primacía causal en la explicación de la vida social, así como la cuestión del impacto de la globalización cultural[14]. La problemática consiste en saber si las dimensiones normativa y cultural del proceso de globalización desempeñan un papel primario o secundario. Mientras que para algunos estas dimensiones juegan un papel secundario, dado que la economía mundial capitalista está más integrada por el poder político-militar y por la interdependencia del mercado que por el consenso normativo y cultural (Chase-Dunn 1991, 88), para otros el poder político, la dominación cultural y los valores y normas institucionalizadas preceden a la dependencia del mercado en el desarrollo del sistema mundial y en la estabilidad del sistema interestatal (Meyer 1987; Bergesen 1990). Wallerstein hace una lectura sociológica de este debate, y afirma:

> No es una coincidencia [...] que haya habido tantas discusiones en estos últimos diez o quince años acerca del problema de la cultura. Este hecho proviene de la descomposición de la doble creencia del siglo XIX según la cual los ámbitos económico y político son lugares de progreso social y, consecuentemente, de salvación individual (Wallerstein 1991b, 198).

Aunque la cuestión de la matriz original de la globalización se presente en relación con cada una de sus dimensiones, es en el campo de la globalización cultural donde se manifiesta con mayor agudeza y frecuencia. El problema consiste en saber si lo que se designa como globalización no debería denominarse más precisamente occidentalización o americanización (Ritzer 1995), en la medida en que los valores, los artefactos culturales y los universos simbólicos que se globalizan son occidentales y en ocasiones específicamente norteamericanos, sean éstos el individualismo, la democracia política, la racionalidad económica, el utilitarismo, la primacía del derecho, el cine, la publicidad, la televisión, Internet, etcétera.

En este contexto, los medios de comunicación electrónicos, especialmente la televisión, han sido uno de los grandes temas del debate. Si bien la importancia de la globalización de los medios de comunicación es señalada por todos, no necesariamente se desprenden las mismas consecuencias de este fenómeno de globalización. Appadurai, por ejemplo, ve en él uno de los dos factores (el otro son las migraciones en masa) responsables de la ruptura entre el periodo del que acabamos de salir (el mundo de la modernización) y el periodo en el que estamos entrando (el mundo poselectrónico) (1997). Este nuevo periodo se distingue por

14. Cf. Featherstone 1990; Appadurai 1990; Berman 1983; Meyer 1987; Giddens 1990; 1991, y Bauman 1992. Cf. igualmente Wuthnow 1985; 1987, y Bergesen 1980.

el «trabajo de la imaginación», por la evidencia de que la imaginación se está transformando en un hecho social, colectivo, y ha dejado de estar confinada al individuo romántico y al espacio expresivo del arte, del mito y del ritual, para pasar a formar parte de la vida cotidiana de los ciudadanos del común (1997, 5). La imaginación poselectrónica, combinada con la desterritorialización provocada por las migraciones, hace posible la creación de universos simbólicos transnacionales, «comunidades de sentimiento», identidades prospectivas, diferencias en los gustos, placeres y aspiraciones, en otras palabras, lo que Appadurai llama «esferas públicas diaspóricas» (1997, 4). Desde otra perspectiva, Octávio Ianni habla del «príncipe electrónico» —esto es, el conjunto de las tecnologías electrónicas, informáticas y cibernéticas, de información y de comunicación, con énfasis en la televisión— que se transformó en el «arquitecto del ágora electrónico en el cual todos están representados, reflejados, desviados o figurados, sin el riesgo de la convivencia ni de la experiencia» (1998, 17).

Esta temática se articula con otra igualmente central en el ámbito de la globalización cultural: la de saber hasta qué punto la globalización acarrea homogeneización. Si en opinión de algunos autores la especificidad de las culturas locales y nacionales se encuentra en peligro (Ritzer 1995), para otros, la globalización produce tanto homogeneización como diversidad (Robertson y Khondker 1998). El isomorfismo institucional, sobre todo en el campo económico y político, coexiste con la afirmación de las diferencias y del particularismo. Según Featherstone, la fragmentación cultural y étnica, por un lado, y la homogeneización modernista, por otro, no son dos perspectivas opuestas sobre lo que está ocurriendo, sino por el contrario dos tendencias, ambas constitutivas de la realidad global (Featherstone 1990, 311). Del mismo modo, Appadurai se preocupa de señalar que los *media* electrónicos, lejos de ser el opio del pueblo, son procesados por los individuos y por los grupos de una manera activa, constituyendo así un campo fértil para ejercicios de resistencia, selectividad e ironía (1997, 7). Appadurai ha venido insistiendo en el papel creciente de la imaginación en una vida social dominada por la globalización. Es a través de la imaginación como los ciudadanos son disciplinados y controlados por los Estados, por los mercados y por los otros intereses dominantes, pero es también gracias a esta imaginación como los ciudadanos desarrollan sistemas colectivos de disidencia y nuevos grafismos de vida colectiva (1999, 230).

Lo que no queda claro en estas posiciones es la elucidación de las relaciones sociales de poder que anteceden a la producción tanto de homogeneización como de diferenciación. Sin ella, estos dos «resultados» de la globalización se encuentran a un mismo nivel, sin que sea posible determinar los vínculos y la jerarquía existente entre ellos. Esta elucidación es particularmente útil para el análisis crítico de los procesos de hibridación o de *criollización* que resultan de la confrontación

o de la cohabitación de las tendencias homogeneizantes y de las tendencias particularizantes (Hall y McGrew 1992). Según Appadurai, «la característica central de la cultura global es hoy en día la política del esfuerzo mutuo, de la identidad y de la diferencia, para que se canibalicen una a otra y así proclamen el éxito del secuestro de las dos ideas gemelas de la Ilustración, el universal triunfante y el particular resistente» (1997, 43).

Otro tema primordial en la discusión sobre las dimensiones culturales de la globalización —relacionado, de hecho, con el debate anterior— reside en saber si en las décadas más recientes ha aparecido una cultura global (Featherstone 1990; Waters 1995). Desde hace mucho se ha reconocido que, por lo menos desde el siglo XVI, la hegemonía ideológica de la ciencia, de la economía, de la política y de la religión europeas produjo, a través del imperialismo cultural, algunos isomorfismos entre las diferentes culturas nacionales del sistema mundial. La cuestión reside ahora en saber si además de esto han surgido en los últimos años ciertas formas culturales originalmente transnacionales o cuyos orígenes nacionales aparecen relativamente irrelevantes por el hecho de circular por el mundo de manera más o menos desligada de las culturas nacionales. Appadurai llama a tales formas culturales *mediascapes* e *ideoscapes* (1990)[15]; Leslie Sklair (1991) las llama cultura-ideología del consumismo y finalmente Anthony Smith las califica de un nuevo imperialismo cultural (1990). Desde otra perspectiva, la teoría de los regímenes internacionales ha venido a canalizar nuestra atención hacia los procesos de formación de consenso a nivel mundial y hacia la emergencia de un orden normativo global (Keohane y Nye 1977; Keohane 1985; Krasner 1983; Haggard y Simmons 1987). Igualmente, vista desde otra perspectiva, la teoría de la estructura internacional acentúa la forma en que la cultura occidental ha creado actores sociales y significados culturales por todo el mundo (G. Thomas *et al.* 1987).

La idea de una cultura global es claramente uno de los principales proyectos de la modernidad. Como Stephen Toulmin demostró brillantemente (1990), esto puede ser identificado desde Leibniz hasta Hegel y desde el siglo XVII hasta nuestros días. La atención que la sociología le ha concedido a esta idea en las tres últimas décadas tiene, sin embargo, una base empírica específica. Se tiene por cierto que la intensificación dramática de flujos transfronterizos de bienes, capital, trabajo, personas, ideas e información originó convergencias, isomorfismos e hibridaciones entre las diferentes culturas nacionales, estén ellas representadas en estilos arquitectónicos, moda, hábitos alimenticios o consumo cultural de las masas. Sin embargo, la mayor parte de los autores sostiene que, a pesar de su importancia, estos procesos están lejos de conducir a una cultura global.

15. Cf. también King 1991; Hall y Gleben 1992.

La cultura es, por definición, un proceso global construido sobre el entrecruzamiento entre lo universal y lo particular. Como señala Wallerstein, «definir una cultura es un problema de definir fronteras» (1991b, 187). En el mismo sentido, Appadurai afirma que lo cultural es el campo de las diferencias, de los contrastes y de las comparaciones (1997, 12). Podríamos incluso afirmar que la cultura es, en su definición más simple, la lucha contra la uniformidad. Los poderosos y envolventes procesos de difusión e imposición de culturas definidas como universales de manera imperialista se han visto enfrentados en todo sistema mundial a múltiples e ingeniosos procesos de resistencia, identificación e indigenización culturales. Con todo esto, el tópico de la cultura global ha tenido el mérito de mostrar que la lucha política alrededor de la homogeneización y de la uniformización culturales trascendió a la configuración territorial en que tuvo lugar desde el siglo XIX hasta muy recientemente, esto es, hasta el Estado-nación.

En ese sentido, los Estados-nación han desempeñado tradicionalmente un papel ambiguo. Mientras que externamente han sido los heraldos de la diversidad cultural y de la autenticidad de la cultura nacional, internamente han promovido la homogeneización y la uniformidad, aplastando una rica variedad de culturas locales existentes en el territorio nacional, a través del poder de la policía, del derecho, del sistema educativo o de los medios de comunicación social, y las más de las veces gracias a todos ellos en su conjunto. Este papel ha sido desempeñado con una intensidad y eficacia muy variables en los Estados centrales, periféricos y semiperiféricos, y puede estar ahora cambiando como parte de las transformaciones en curso en la capacidad regulatoria de los Estados-nación.

Bajo las condiciones de la economía mundial capitalista y del sistema interestatal moderno, parece no haber apenas espacio para las culturas globales parciales. Parciales, en términos ya sea de los aspectos de la vida social que cubren, ya de las regiones del mundo que alcanzan. Smith, por ejemplo, habla de una «familia de culturas» europea, que se compone de motivos y tradiciones políticas y culturales generales y transnacionales (el derecho romano, el humanismo renacentista, el racionalismo ilustrado, el romanticismo y la democracia), «que surgieron en diversas partes del continente y en diversos periodos, y que en algunos casos continúan apareciendo, creando o recreando sentimientos de reconocimiento y parentesco entre los pueblos de Europa» (1990, 187). Vista desde fuera de Europa, particularmente a partir de regiones y de pueblos intensamente colonizados por los europeos, esta familia de culturas es la versión más pura del imperialismo occidental en nombre del cual gran parte de la tradición y de la identidad cultural fueron destruidas.

Dada la naturaleza jerárquica del sistema mundial, resulta crucial identificar los grupos, las clases, los intereses y los Estados que definen

las culturas parciales en tanto que culturas globales y que por esa vía controlan la agenda de la dominación política bajo la máscara de la globalización cultural. Si es verdad que la intensificación de los contactos transfronterizos y de la interdependencia abrió nuevas oportunidades para el ejercicio de la tolerancia, del ecumenismo, de la solidaridad y del cosmopolitismo, también es verdad que simultáneamente han surgido nuevas formas y manifestaciones de intolerancia, chovinismo, racismo y xenofobia, y, en última instancia, de imperialismo. Las culturas globales parciales pueden de esta forma tener naturalezas, alcances y perfiles políticos muy diferentes.

En las circunstancias actuales, sólo es posible visualizar culturas globales pluralistas o plurales[16]. Por eso la mayor parte de los autores asume una postura prescriptiva o prospectiva siempre que se habla de cultura global en singular. Para Hannerz, el cosmopolitismo «incluye una postura favorable a la coexistencia de culturas distintas en la experiencia individual [...] una orientación, una voluntad de interactuar con el Otro [...] una postura estética e intelectual de apertura frente a experiencias culturales divergentes» (1990, 239).

Chase-Dunn, por su lado, al paso que baja del pedestal el «universalismo normativo» de Parsons (1971) como rasgo esencial del sistema capitalista mundial vigente, propone que tal universalismo sea dotado de «un nuevo nivel de sentido socialista, aunque sensible a las virtudes del pluralismo nacional y étnico» (1991, 105; Chase-Dunn *et al.* 1998). Finalmente, Wallerstein imagina una cultura mundial únicamente en un mundo libertario-igualitario futuro, pero incluso ahí habría un lugar reservado para la resistencia cultural: la creación y recreación constantes de entidades culturales particularistas «cuyo objetivo (reconocido o no) sería la restauración de la realidad universal de libertad y de igualdad» (1991b, 199).

En el campo cultural, el consenso neoliberal es muy selectivo. Los fenómenos culturales sólo le interesan en la medida en que se vuelven mercancías que como tales deben seguir el curso de la globalización económica. Así, el consenso recae sobre todo en los soportes técnicos y jurídicos para la producción y circulación de los productos de las industrias culturales, como por ejemplo las tecnologías de comunicación y de información y los derechos de propiedad intelectual.

16. Cf. igualmente Featherstone 1990, 10; Wallerstein 1991b, 184; Chase-Dunn 1991, 103. Para Wallerstein, el contraste entre el sistema mundial moderno y los imperios mundiales anteriores reside en el hecho de que el primero combina una división única del trabajo con un sistema de Estados independientes y de sistemas culturales múltiples. Cf. Wallerstein 1979, 5.

LA NATURALEZA DE LAS GLOBALIZACIONES

Las referencias hechas hasta ahora a las características dominantes de lo que usualmente se conoce como globalización, además de omitir la teoría que le es inherente, pueden conducir a la falsa idea de que la globalización es un fenómeno lineal, monolítico e inequívoco. Esta concepción de la globalización, aunque es inexacta, prevalece hoy en día y tiende a imponerse cada vez más, pues la globalización pasa del discurso científico al discurso político, así como al lenguaje común. Transparente en apariencia y desprovista de complejidad, la idea de globalización oscurece más de lo que aclara la visión de lo que pasa en el mundo. Así, lo que oscurece u oculta es, visto desde otra perspectiva, tan importante que la transparencia y la simplicidad que le son inherentes, lejos de ser sustantivos inocentes, deben ser considerados como dispositivos ideológicos y políticos dotados de intencionalidades específicas. Dos de estas intencionalidades deben ser profundizadas.

La primera de ellas es lo que llamo la *falacia del determinismo*. Consiste en la imposición de la idea según la cual la globalización es un proceso espontáneo, automático, inevitable e irreversible que se intensifica y avanza según una lógica y una dinámica propias lo suficientemente fuertes para imponerse frente a cualquier interferencia externa. En esta falacia incurren no sólo los embajadores de la globalización sino también los estudiosos más circunspectos. Entre estos últimos vale la pena mencionar a Manuel Castells, para quien la globalización es el resultado inevitable de la revolución en las tecnologías de la información. Según él, la «nueva economía es informacional porque la productividad y la competitividad reposan en la capacidad para generar y aplicar eficientemente una información basada en el conocimiento»; del mismo modo es global porque las actividades centrales de la producción, de la distribución y del consumo están organizadas a una escala mundial (1996, 66). La falacia consiste en transformar las causas de la globalización en efectos de ésta. De hecho, la globalización resulta de un conjunto de decisiones políticas identificadas tanto en el tiempo como en lo relativo a su autoría. El Consenso de Washington es una decisión política de los Estados centrales, como lo son las decisiones de los Estados que lo adoptaron, demostrando una autonomía y una selectividad más o menos relativa. No podemos olvidar que en gran medida, sobre todo a nivel económico y político, la globalización hegemónica es producto de las decisiones de los Estados nacionales. Por ejemplo, la desregulación de la economía ha sido un acto eminentemente político. La prueba de ello se encuentra en la diversidad de las respuestas de los Estados nacionales a las presiones políticas emanadas del Consenso de Washington[17]. El hecho de que

17. Sobre este punto, cf. Stallings 1995, donde son analizadas las respuestas regionales de América Latina, del Sudeste Asiático y del África Subsahariana frente a las presiones globales. Cf. igualmente Boyer 1998 y Drache 1999.

las decisiones políticas hayan sido por lo general convergentes, tomadas en un corto periodo de tiempo, y de que muchos Estados no hayan tenido otra alternativa para decidir de modo diferente, no elimina su carácter político, sino que desplaza apenas el centro y el proceso político de ellas. Asimismo, son políticas las reflexiones sobre las nuevas formas de Estado que están surgiendo como consecuencia de la globalización; sobre la nueva distribución política entre prácticas nacionales, internacionales y globales; sobre el nuevo formato de las políticas públicas frente a la creciente complejidad de las problemáticas sociales, ambientales y de redistribución.

La segunda intencionalidad política del carácter no político de la globalización es la *falacia de la desaparición del Sur*. En los términos de esta falacia, las relaciones Norte/Sur nunca constituyeron un verdadero conflicto, sino que durante mucho tiempo los dos polos de las relaciones fueron fácilmente identificables por cuanto el Norte fabricaba productos manufacturados mientras que el Sur proveía de las materias primas. La situación comenzó a modificarse en la década de los años sesenta (las teorías de la dependencia o del desarrollo dependiente dieron buena cuenta de ello) y se transformó radicalmente a partir de los años ochenta. Hoy día, ya sea a nivel financiero, de la producción o incluso a nivel del consumo, el mundo está integrado por una economía global en la cual, frente a la multiplicidad de interdependencias, la distinción entre el Norte y el Sur dejó de tener sentido. Lo mismo sucedió con la distinción entre centro, periferia y semiperiferia del sistema mundial. Cuanto más triunfalista es la concepción de la globalización, menor es la notoriedad del Sur o de las jerarquías del sistema mundial. La idea es que la globalización está teniendo un impacto uniforme en todas las regiones del mundo y en todos los sectores de actividades y que sus arquitectos, las empresas multinacionales, son infinitamente innovadores y tienen una capacidad organizativa suficiente para transformar la nueva economía global en una oportunidad sin precedentes.

Incluso los autores que reconocen que la globalización es altamente selectiva, que produce asimetrías y que tiene una geometría variable, incluso estas personas tienden a pensar que la misma desestructuró las jerarquías de la economía mundial anterior. Nuevamente volvemos a Castells, para quien la globalización puso fin a la idea de «Sur» e incluso a la idea de «Tercer Mundo», en la medida en que la diferenciación entre los países y entre las regiones dentro de los países es cada vez mayor (1996, 92, 112). De acuerdo con este autor, la novísima división internacional del trabajo no se da entre países sino entre agentes económicos y entre posiciones distintas en la economía global en la que compiten globalmente, sirviéndose de la infraestructura tecnológica de la economía informacional y de la estructura organizacional de redes y flujos (1996, 147). En consecuencia, deja igualmente de tener sentido la distinción entre centro, periferia y semiperiferia en el sistema mundial. La

nueva economía es una economía global distinta de la economía-mundo. Mientras que esta última se fundaba en la acumulación de capital obtenida en todo el mundo, la economía global tiene la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real y a una escala planetaria (1996, 92).

Sin querer minimizar la importancia de las transformaciones en curso, considero sin embargo que Castells lleva demasiado lejos la idea de la segmentación de los procesos de inclusión/exclusión que están ocurriendo. En primer lugar, es el propio Castells quien reconoce que los procesos de exclusión pueden afectar a un continente entero (África) y reinar plenamente sobre los procesos de inclusión en un subcontinente (América Latina) (1996, 115-136). En segundo lugar, aun si admitimos que la economía global dejó de depender de los espacios geopolíticos nacionales para reproducirse, la verdad es que la deuda externa continúa siendo contabilizada y cobrada a nivel de los países. Igualmente, es por medio de ella y del financiamiento del sistema económico como los países pobres del mundo se transformaron a partir de la década de los años ochenta en contribuyentes líquidos para riqueza de los países ricos. En tercer lugar, contrariamente a lo que se desprende del análisis de Castells, la convergencia entre países en la economía global es tan significativa como la divergencia y esto resulta especialmente notorio entre los países centrales (Drache 1999, 15). Dado que las políticas salariales y de seguridad social continuaron siendo definidas a nivel nacional, las medidas de liberalización llevadas a cabo desde los años ochenta no lograron reducir significativamente los márgenes en los costos laborales entre los diferentes países. Así, en 1997 la remuneración promedio de la hora de trabajo en Alemania (32 dólares) era un 54% más elevada que la de los Estados Unidos (17,19 dólares). E incluso dentro de la Unión Europea, donde han sido aplicadas en las últimas décadas políticas de «integración profunda», las diferencias de productividad y de costos salariales se han mantenido, con excepción de Inglaterra, donde estos costos fueron reducidos en un 40% desde 1980. Tomando a Alemania occidental como término de comparación (100%), la productividad del trabajo en Portugal era en 1998 del 34,5% y los costos salariales eran del 37,4%. Para el caso de España, estos datos eran del 62% y 66,9% respectivamente; para Inglaterra del 71% y 68%; finalmente para Irlanda del 69,5% y 71,8% (Drache 1999, 24). Por último, resulta difícil sostener que la selectividad y la fragmentación excluyente de la «nueva economía» destruyeron el concepto de «Sur» en la medida en que, como vimos anteriormente, la disparidad en la riqueza entre países pobres y países ricos no cesó de aumentar en los últimos veinte o treinta años. Es cierto que la liberalización de los mercados desestructuró los procesos de inclusión y de exclusión en los diferentes países y regiones. Pero lo importante es analizar en cada país o región la relación entre exclusión e inclusión. Es esta relación la que determina si un país pertenece al Sur o al Norte, al centro o a la periferia o semiperiferia del sistema mundial. Los países donde

la integración en la economía mundial se produjo dominantemente por la exclusión son los del Sur y la periferia del sistema mundial.

Estas transformaciones merecen una especial atención, aunque no quedan dudas de que sólo los virajes ideológicos que se dieron en la comunidad científica, tanto en el Norte como en el Sur, permiten explicar el hecho de que las inequidades y las asimetrías en el sistema mundial, a pesar de haber aumentado, hayan perdido su importancia analítica. Por esta razón, el «fin del Sur» y la «desaparición del Tercer Mundo» son por encima de todo el producto de los cambios de «sensibilidad sociológica», los cuales deben ser a su vez objeto de escrutinio. Para algunos autores, el fin del Sur o del Tercer Mundo resulta tan sólo del «olvido» al que éstos están condenados. La globalización es considerada a partir de los países centrales teniendo en cuenta sus realidades. Es éste el caso muy particular de los autores que se centran en la globalización económica[18]. Sin embargo, los análisis culturalistas incurren con frecuencia en el mismo error. Entre otras, tenemos las teorías de la reflexividad aplicadas a la modernidad, a la globalización o a la acumulación (Beck 1992; Giddens 1991; Lash y Urry 1996) y en especial la idea de Giddens de que la globalización es la «modernización reflexiva». Estas hipótesis olvidan que la gran mayoría de la población mundial sufre las consecuencias de una modernidad y de una globalización para nada reflexivas, o que la casi totalidad de los obreros vive en regímenes de acumulación que se encuentran en los antípodas de la acumulación reflexiva.

Tanto la falacia del determinismo como la falacia de la desaparición del Sur han venido perdiendo credibilidad en la medida en que la globalización se transforma en un campo de disputa social y política. Si para algunos la globalización continúa siendo considerada como el gran triunfo de la racionalidad, de la innovación y de la libertad, capaz de producir progreso infinito y abundancia ilimitada, para otros es un anatema, puesto que en su corazón lleva la miseria, la marginalización y la exclusión de la gran mayoría de la población mundial, mientras que la retórica del progreso y de la abundancia se hace realidad únicamente para un club cada vez más pequeño de privilegiados.

En estas circunstancias, no es sorprendente que en los últimos años hayan surgido varios discursos de la globalización. Robertson (1998) distingue cuatro grandes discursos de la globalización. El *discurso regional* —como el asiático y el europeo occidental o el latinoamericano— tiene una tonalidad civilizacional en cuanto la globalización se ve confrontada con las especificidades regionales. Dentro de una misma región puede haber diferentes subdiscursos. Por ejemplo, en Francia existe una fuerte tendencia a ver en la globalización una amenaza «angloamericana» para la sociedad y la cultura francesas, así como para las de otros países europeos. Pero, como dice Robertson, el antiglobalismo de los franceses

18. Entre muchos otros, cf. Boyer 1996; 1998, y Drache 1999.

puede a su vez convertirse fácilmente en un proyecto francés de globalización. El *discurso disciplinario* trata del modo como la globalización es vista por las distintas ciencias sociales. El aspecto más importante de este discurso es la relevancia dada a la globalización económica. El *discurso ideológico* se entrecruza con todos los anteriores y trata de la apreciación política de los procesos de globalización. Al discurso proglobalización se contrapone el discurso antiglobalización, y en cualquiera de ellos dos es posible distinguir posiciones de izquierda y de derecha. Finalmente, el *discurso feminista*, que, habiendo comenzado por ser un discurso antiglobalización —privilegiando lo local y atribuyendo lo global a una preocupación masculina—, es hoy también uno de los discursos de la globalización que se distingue por el énfasis dado a sus aspectos comunitarios.

La pluralidad de discursos sobre la globalización muestra hasta qué punto es imperioso producir una reflexión teórica crítica de la globalización, para captar de paso la complejidad de los fenómenos que envuelve y la disparidad de los intereses allí confrontados. La propuesta teórica que aquí presento parte de tres contradicciones que, a mi entender, confieren al periodo histórico en el que nos encontramos su especificidad transicional.

La primera contradicción se presenta entre *globalización y localización*. El tiempo presente aparece frente a nosotros como dominado por un movimiento dialéctico en cuyo interior los procesos de la globalización se manifiestan a la par con los procesos de la localización. De hecho, a medida que se intensifican la interdependencia y las interacciones globales, las relaciones sociales parecen en general estar cada vez más desterritorializadas, abriendo así —para utilizar la metáfora de las raíces y las opciones que expliqué en el capítulo 2— el camino a nuevos *derechos a las opciones*, que atraviesan fronteras hasta hace poco dominadas por la tradición, por el nacionalismo, por el lenguaje o por la ideología, y muy frecuentemente por todos ellos. Pero, por otro lado, y situándose en aparente contradicción con esta tendencia, nuevas identidades regionales, nacionales y locales están emergiendo, construidas en torno a una nueva preeminencia de los *derechos a las raíces*. Tales localismos se refieren por igual a territorios reales o imaginados y a formas de vida y de sociabilidad fundadas en las relaciones frente a frente, en la proximidad y la interactividad.

Los localismos territorializados son, por ejemplo, aquellos protagonizados por pueblos que, tras siglos de genocidio y de opresión cultural, reivindican finalmente su derecho a la autodeterminación dentro de sus territorios ancestrales, y lo hacen con un relativo éxito. Es éste el caso de los pueblos indígenas de América Latina, Australia, Canadá y Nueva Zelanda. Por su lado, los localismos translocalizados son protagonizados por grupos sociales translocalizados, tales como los inmigrantes árabes en París o Londres, los inmigrantes turcos en Alemania o los latinos en

Estados Unidos. Para estos grupos, el territorio es la idea de territorio como forma de vida en una escala de proximidad, inmediación, pertenencia, repartición y reciprocidad. Además, esta reterritorialización, que usualmente tiene lugar a un nivel infraestatal, puede también darse a un nivel supraestatal. Un buen ejemplo de este último proceso es la Unión Europea, que al mismo tiempo que desterritorializa las relaciones sociales entre los ciudadanos de los Estados miembros, reterritorializa las relaciones sociales con los otros Estados (la idea de «Europa-fortaleza»).

La segunda contradicción se presenta entre *el Estado-nación y el Estado transnacional*. El análisis precedente sobre las diferentes dimensiones de la globalización dominante mostró que uno de los puntos de mayor controversia en los debates es la cuestión del papel del Estado en la era de la globalización. Si para algunos el Estado es una entidad obsoleta en vías de extinción o en todo caso muy debilitada en su capacidad para organizar y regular la vida social, para otros continúa siendo la entidad política central, no sólo porque la erosión de la soberanía es muy selectiva, sino ante todo porque la propia institucionalidad de la globalización —desde los organismos financieros multilaterales hasta la desregulación de la economía— es creada por los Estados nacionales. Cada una de estas posiciones recoge una parte de los procesos en curso. Sin embargo, ninguna de ellas capta cabalmente las transformaciones en su conjunto porque éstas son, de hecho, contradictorias e incluyen tanto procesos de estatalización —a tal punto que se puede afirmar que los Estados nunca fueron tan importantes como hoy— como procesos de desestatalización en los que interacciones, redes y flujos transnacionales de la más innegable trascendencia se presentan sin alguna interferencia significativa del Estado, contrariamente a lo que sucedía en el periodo anterior.

La tercera contradicción, de naturaleza político-ideológica, existe entre *los que ven en la globalización la energía incontrovertible e imbatible del capitalismo, y los que ven en ella una oportunidad nueva para ampliar la escala y el ámbito de la solidaridad transnacional y de las luchas anticapitalistas*. La primera de estas posiciones es defendida tanto por los que conducen y se benefician de la globalización como por aquellos para quienes la globalización es la más reciente y virulenta agresión externa contra sus modos de vida y su bienestar.

Estas tres contradicciones contienen los vectores más importantes de los procesos de globalización en curso. A la luz de ellas es fácil ver que las separaciones, los eventos paralelos y las confrontaciones son tan significativas que lo que conocemos como globalización es de hecho una constelación de diferentes procesos de globalización y, en última instancia, de diferentes y en ocasiones contradictorias globalizaciones.

Lo que comúnmente designamos por globalización son en realidad conjuntos diferenciados de relaciones sociales; un determinado número de relaciones sociales da origen a distintos fenómenos de globalización.

En estos términos, no existe una entidad única llamada globalización; en su lugar hay muchas globalizaciones. En realidad, este término sólo debería ser usado en plural. Cualquier concepto más abstracto debe ser de tipo procesal y no sustantivo. Por otro lado, como puntos de confluencia de relaciones sociales, las globalizaciones implican conflictos y, por esto mismo, vencedores y vencidos. Con frecuencia, el discurso sobre la globalización es la historia de los vencedores contada por ellos mismos. En verdad, la victoria es aparentemente tan absoluta que los derrotados terminan por desaparecer totalmente de la escena. Por esta razón, resulta errado pensar que las nuevas y más intensas interacciones transnacionales producidas por los procesos de globalización eliminaron las jerarquías del sistema mundial. Sin duda, estos procesos las han venido transformando profundamente, pero ello no significa que las hayan eliminado. Por el contrario, la prueba empírica va en el sentido opuesto, en el sentido de la intensificación de las jerarquías y de las desigualdades. Las contradicciones y las separaciones arriba señaladas sugieren que estamos en un periodo de transición en lo relativo a las tres dimensiones principales: transición en el sistema de jerarquías y de desigualdades del sistema mundial, transición en el formato institucional y en la complementariedad entre instituciones, transición en la escala y en la configuración de los conflictos sociales y políticos.

La teoría que hay que construir debe, pues, tener en cuenta la pluralidad, así como la contradicción de los procesos de la globalización, en vez de intentar subsumir estos aspectos en abstracciones reductoras. La teoría que propondré a continuación reposa en el concepto de sistema mundial en transición. Digo en transición, porque contiene en sí el antiguo sistema mundial, en proceso de profunda transformación, y un conjunto de realidades emergentes que pueden o no conducir hacia un nuevo sistema mundial, o hacia cualquier otra entidad nueva, sistemática o no. Se trata entonces de una circunstancia que, si la consideramos desde la perspectiva sincrónica, revela una apertura total en cuanto a las alternativas de evolución. Tal apertura es el síntoma de una gran inestabilidad que configura una situación de bifurcación, entendida en su sentido prigoginiano. Se trata de una situación de profundos desequilibrios y de compromisos volátiles, en la cual las pequeñas alteraciones son capaces de generar grandes transformaciones. Estamos frente a una situación caracterizada por la turbulencia y por la explosión de las escalas[19]. La teoría que aquí propongo pretende dar cuenta de la situación de bifurcación y como tal no puede dejar de ser ella misma una teoría abierta a las posibilidades de caos.

El sistema mundial en transición está constituido por tres constelaciones de prácticas colectivas: la constelación de prácticas interestatales,

19. Sobre los conceptos de turbulencia de escalas y de explosión de escalas, véase el capítulo 8.

la constelación de prácticas capitalistas globales y la constelación de prácticas sociales y culturales transnacionales. Las prácticas interestatales corresponden al papel de los Estados en el sistema mundial moderno en tanto que protagonistas de la división internacional del trabajo, en cuyo interior se establece la jerarquía entre el centro, la periferia y la semiperiferia. Las prácticas capitalistas globales son las prácticas de los agentes económicos cuya unidad espacio-temporal de actuación real o potencial la constituye el planeta. Las prácticas sociales y culturales transnacionales son los flujos transfronterizos de personas y de culturas, de información y de comunicación. Cada una de estas constelaciones de prácticas se compone de varios elementos: un *conjunto de instituciones* que aseguran su reproducción, la complementariedad entre ellas y la estabilidad de las desigualdades que ellas producen; una *forma de poder* que introduce la lógica de las interacciones y legitima las desigualdades y las jerarquías; una *forma de derecho* que aporta el lenguaje de las relaciones intrainstitucionales, así como el criterio de la división entre prácticas prohibidas y prácticas permitidas; un *conflicto estructural* que condensa las tensiones y contradicciones matriciales de las prácticas en cuestión; un *criterio de jerarquización* que define la manera como se cristalizan las desigualdades de poder entre los conflictos en que ellas se traducen. Finalmente, aunque las prácticas del sistema mundial en transición estén envueltas en todos los *modos de producción de globalización*, no todas participan en todos ellos con la misma intensidad.

El cuadro 1 describe la composición interna de cada uno de los componentes de las diferentes constelaciones de prácticas. Me detengo únicamente en los que exigen alguna explicación. Antes de esto, sin embargo, es necesario identificar lo que distingue el *sistema mundial en transición* (SMET) del sistema mundial moderno (SMM). En primer lugar, mientras que el SMM reposa en dos pilares, la economía-mundo y el sistema interestatal, el SMET se funda en tres pilares y ninguno de ellos tiene la consistencia de un sistema. Se trata sobre todo de constelaciones de prácticas cuya coherencia interna es intrínsecamente problemática. La mayor complejidad (pero también la mayor incoherencia) del sistema mundial en transición reside en que en él los procesos de la globalización van mucho más allá de los Estados y de la economía, implicando prácticas sociales y culturales que en el SMM estaban confinadas a los Estados y a las sociedades nacionales o a las subunidades de ellos. Además, muchas de las nuevas prácticas culturales transnacionales son originariamente transnacionales, es decir, que se constituyen despojadas de toda referencia a una nación o a un Estado concretos, y de recurrir a ellos lo hacen sólo para obtener materia prima o infraestructura local para la producción de transnacionalidad. En segundo lugar, las interacciones entre los pilares del SMET son mucho más intensas que en el SMM.

LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN

Prácticas	Instituciones	Forma de poder	Forma de derecho	Conflicto estructural	Criterio de jerarquización
Interestatales	- Estados - Organizaciones internacionales - Instituciones financieras multinacionales - Bloques regionales (NAFTA, UE, Mercosur) - Organización Mundial del Comercio	Intercambios desiguales de prerrogativas de soberanía	- Derecho internacional - Tratados internacionales - Derecho de la integración regional	Luchas interestatales por la posición relativa en el sistema mundial (promoción/descalificación; autonomía/dependencia)	Centro, periferia, semiperiferia
Capitalistas globales	- Empresas multinacionales	Intercambios desiguales de recursos o valores mercantiles	- Derecho laboral - Derecho económico internacional - Nueva *lex mercatoria* - Derecho de propiedad - Derecho de propiedad intelectual - Derecho de patentes	Lucha de clases por la apropiación o valorización de recursos mercantiles (integración/desintegración; inclusión/exclusión)	Global, local
Sociales y culturales transnacionales	- Organizaciones no gubernamentales - Movimientos sociales - Redes - Flujos	Intercambios desiguales de identidades y de culturas transnacionales	- Derechos humanos - Derecho de nacionalidad y de residencia - Derecho de emigración - Derecho de propiedad intelectual	Luchas de grupos sociales por el reconocimiento de la diferencia (inclusión/exclusión; inclusión autónoma/inclusión subalterna)	Global, local

Con todo esto, mientras que en el SMM los dos pilares presentaban contornos claros y bien distinguidos, en el SMET hay una interpenetración constante e intensa entre las diferentes constelaciones de prácticas, de tal modo que se presentan zonas grises o híbridas donde las constelaciones asumen un carácter particularmente complejo. Por ejemplo, la Organización Mundial del Comercio es una institución híbrida constituida por prácticas interestatales y por prácticas capitalistas globales. Igualmente, los flujos migratorios son una institución híbrida en la cual, en diferentes grados conforme a cada situación, están presentes las tres constelaciones de prácticas. En tercer lugar, muchas de las instituciones centrales del SMM, aunque permanezcan en el SMET, desempeñan hoy en día funciones diferentes sin que su centralidad se vea necesariamente afectada. Así pues, el Estado, que en el SMM aseguraba la integración de la economía, de la sociedad y de la cultura nacionales, contribuye hoy de manera activa a la desintegración de la economía, de la sociedad y de la cultura a nivel nacional en nombre de la integración de éstas en la economía, la sociedad y la cultura globales.

Los procesos de globalización resultan de las interacciones entre las tres constelaciones de prácticas. Las tensiones y las contradicciones dentro de cada una de las constelaciones, así como en las relaciones entre ellas, provienen de las formas de poder y de las desigualdades en la distribución de este último[20]. Esta forma de poder no es más que el intercambio desigual en todas ellas, pero asume variantes específicas en cada una de las constelaciones que se derivan de los recursos, los artefactos y los imaginarios que son objeto de este intercambio. Su profundización, unida a la intensidad de las interacciones interestatales, globales y transnacionales, hace que las formas de poder se ejerzan como intercambios desiguales. Puesto que se trata precisamente de intercambios, y en ese sentido las desigualdades pueden ser ocultadas o manipuladas dentro de ciertos límites, el registro de las interacciones en el SMET asume muchas veces (y de manera convincente) el registro de la horizontalidad a través de ideas-fuerza, como las de interdependencia, complementariedad, coordinación, cooperación, red, etc. Frente a esto, los conflictos tienden a ser vividos como difusos, siendo en ocasiones difícil definir quién o qué se encuentra en conflicto. En todo caso, es posible identificar en cada constelación de prácticas un conflicto estructural, en otras palabras, un conflicto que organiza las luchas en torno a los recursos que son objeto de intercambios desiguales. En el caso de las prácticas interestalales, el conflicto se produce alrededor de la posición

20. En un trabajo anterior, al analizar el mapa estructural de las sociedades capitalistas (Santos 1995, 417) afirmé que el intercambio desigual era la forma de poder del espacio-tiempo mundial. Los procesos de la globalización están constituidos por el espacio-tiempo mundial. En cada una de las constelaciones de prácticas circula una forma específica de intercambio desigual.

relativa en la jerarquía del sistema mundial, ya que es éste el que dicta el tipo de intercambios y el grado de desigualdad. Las luchas por la promoción o contra la descalificación y los movimientos en la jerarquía del sistema mundial en que éstas se traducen son procesos de larga duración que a cada momento se cristalizan en grados de autonomía y de diferencia. En las prácticas capitalistas globales, la lucha se desarrolla entre la clase capitalista global y todas las otras clases definidas en el ámbito nacional, sean éstas la burguesía, la pequeña burguesía o el proletariado. Obviamente, los distintos grados de desigualdad del intercambio y los mecanismos que la producen son diferentes, dependiendo de las clases que estén confrontadas. Pero en todos los casos se inicia una lucha por la apropiación o la valorización de los recursos mercantiles, sean éstos el trabajo o el conocimiento, la información o las materias primas, el crédito o la tecnología. Lo que resta de las burguesías nacionales y de la pequeña burguesía es, en esta fase de transición, el colchón que amortigua y la cortina de humo que oscurece la contradicción cada vez más desnuda y cruda entre el capital global y el trabajo, transformado entre tanto en recurso global.

En el campo de las prácticas sociales y culturales transnacionales, los intercambios desiguales recaen sobre recursos no mercantiles, cuya transnacionalidad se funda en la diferencia local, tales como etnias, identidades, culturas, tradiciones, sentimientos de pertenencia, imaginarios, rituales, literatura escrita u oral. Son incontables los grupos sociales involucrados en estos intercambios desiguales y sus luchas se desarrollan en torno al reconocimiento de la apropiación o de la valorización no mercantil de estos recursos, es decir, alrededor de la igualdad en la diferencia y de la diferencia en la igualdad.

La interacción recíproca y la interpenetración de las tres constelaciones de prácticas hace que los tres tipos de conflictos estructurales y los intercambios desiguales que los alimentan se traduzcan en la práctica en conflictos compuestos, híbridos o duales en los que, bajo diferentes formas, se encuentran presentes cada uno de estos conflictos estructurales. La importancia de este hecho radica en lo que designo con el nombre de transconflictualidad, que consiste en asimilar un tipo de conflicto a otro y en experimentar un conflicto de cierto tipo como si fuera de otra naturaleza. Así, un conflicto perteneciente a las prácticas capitalistas globales puede ser asimilado a un conflicto interestatal y ser tomado como tal por las partes implicadas. Del mismo modo, un conflicto interestatal puede ser asimilado a un conflicto de prácticas culturales transnacionales y ser vivido como tal. La transconflictualidad es reveladora de la apertura y de la situación de bifurcación que caracterizan al SMET, pues al comienzo no es posible saber hacia dónde está orientada tal transconflictualidad. Sin embargo, la dirección que termina imponiéndose resulta decisiva, no sólo para definir el perfil práctico del conflicto, sino también su ámbito y su resultado.

La transconflictualidad se presenta también en función de los diferentes tiempos, duraciones y ritmos de las muchas dimensiones que componen el conflicto. Así, las dimensiones emergentes o más recientes pueden ser asimiladas o codificadas en términos de las dimensiones en declive o más antiguas. Por ejemplo, un conflicto suscitado por un nuevo intercambio cultural o identitario desigual causado por los medios de comunicación electrónicos puede ser visto como un conflicto interestatal. Esto puede ocurrir por varias razones: en primer lugar, por inercia institucional, en la medida en que las instituciones más consolidadas y eficientes pertenecen al campo de las prácticas interestatales y ejercen, por esta razón, un efecto de atracción global sobre el conflicto. En segundo lugar, por estrategias de las partes encontradas, que orientan el debate hacia el terreno de las prácticas que les garantizan mejores oportunidades de vencer o más posibilidades de contener dicho conflicto.

La reiteración a lo largo del tiempo de los intercambios desiguales y de los conflictos a que ellos dieron origen define la jerarquía entre clases, grupos, intereses e instituciones dentro de los procesos de globalización. Dada la composición compleja, multiestratificada de los conflictos, la heterogeneidad de las prácticas que los alimentan y la situación de bifurcación y de indeterminación de los desequilibrios, la jerarquía en el SMET es un tanto laberíntica: cuanto más importante es el número de los criterios de jerarquización, mayor es la posibilidad de que las desigualdades se neutralicen y de que las jerarquías se colapsen unas con otras. De hecho, el discurso político y la sensibilidad sociológica dominantes se apoyan en esta condición para señalar los registros de horizontalidad en las relaciones al interior del sistema: en vez de dependencia, interdependencia; en vez de exclusión, inclusiones alternativas; en lugar de explotación, competitividad; en vez de suma cero, suma positiva.

Frente a las jerarquías laberínticas no es sorprendente que en el SMET uno de los conflictos más agudos sea a fin de cuentas un metaconflicto, el conflicto sobre los términos del conflicto y sobre los criterios que deben definir las jerarquías. A pesar del carácter laberíntico de las jerarquías, es posible identificar dos de ellas, que en mi opinión son las más importantes: la jerarquía entre centro, periferia y semiperiferia, y la jerarquía entre lo global y lo local. Contrariamente al SMM, que se fundaba únicamente en la primera jerarquía, el SMET reposa en una multiplicidad de jerarquías, dentro de las cuales es posible distinguir a su vez dos principales. La primera tiene que ver con las prácticas interestatales y la segunda está relacionada con las prácticas globales y con las prácticas sociales y culturales transnacionales. Estos dos criterios de jerarquización no son necesariamente congruentes entre sí. Pueden, de hecho, darse separaciones, de modo que una práctica interestatal periférica contenga en sí o se combine con una práctica cultural globalizada. La

mayor o menor congruencia entre las jerarquías depende de las situaciones y de los contextos y sólo puede ser identificada *a posteriori*. Esto significa que la identificación sólo puede percibir el ayer de la congruencia, nunca el hoy. En el SMET, un periodo caótico en situación de bifurcación, los análisis son más que nunca retrospectivos y las estrategias políticas están más que nunca sujetas al efecto cascada del que habla Rosenau (1990). El efecto cascada es el proceso por el cual los eventos y las decisiones aisladas se multiplican y se encadenan de manera caótica, produciendo consecuencias imprevisibles.

Si la congruencia entre las jerarquías es indeterminable, la jerarquía entre ellas es susceptible de una ordenación general. Una de las diferencias más significativas del SMET en relación con el SMM es la relativa pérdida de centralidad de las prácticas interestatales frente al avance y la profundización de las prácticas capitalistas globales y de las prácticas sociales y culturales transnacionales. Esta pérdida de centralidad se traduce en la mayor interferencia a la que están sujetas las prácticas interestatales por parte de otras constelaciones de prácticas. Tal interferencia provoca alteraciones internas en la institucionalidad de las prácticas interestatales. Por ejemplo, las agencias financieras multilaterales adquieren una importancia creciente con relación a los Estados. Y lo mismo ocurre en las formas de derecho con la superposición del derecho de integración regional al derecho nacional. Por otro lado, la interferencia de las otras prácticas en las prácticas interestatales hace que los conflictos internos de estas últimas sean derivados o fuertemente condicionados por conflictos propios de otras prácticas. Como resultado, el criterio de jerarquización propio de las prácticas interestatales (centro, semiperiferia, periferia) está cada vez más contaminado por los criterios propios del resto de prácticas (global, local), de tal modo que lo que se entiende por centro, periferia y semiperiferia es cada vez más la cristalización, a nivel nacional, de múltiples y distintas combinaciones de posiciones o características globales y/o locales dentro de las prácticas capitalistas globales y de las prácticas sociales y culturales transnacionales.

De esta forma, resulta posible establecer como hipótesis que los criterios global/local conformarán progresivamente los criterios centro, periferia y semiperiferia sin que estos últimos estén obligados a desaparecer, sino todo lo contrario. Es característico del SMET, en tanto que periodo transicional, mantener e incluso profundizar las jerarquías propias del SMM, alternándolas sin embargo con la lógica interna de su producción y reproducción.

A la luz de esto, sugiero que en las condiciones presentes del SMET, el análisis de los procesos de globalización y de las jerarquías que ellos producen esté centrado en los criterios que definen lo global/local. Más allá de la justificación que presenté anteriormente, existe otra que estimo importante y que se puede resumir en lo que llamo la *voracidad diferen-*

ciadora de lo global/local. En el SMM la jerarquía entre centro, semiperiferia y periferia se mostraba articulable gracias a una serie de dicotomías que derivaban de una variedad de formas de diferenciación desigual. Entre las formas de dicotomización, hago énfasis en las siguientes: desarrollado/subdesarrollado, moderno/tradicional, superior/inferior, universal/particular, racional/irracional, industrial/agrícola, urbano/rural. Cada una de estas formas tenía un registro semántico propio, una tradición intelectual, una intencionalidad política y un horizonte proyectivo. Lo que resulta nuevo en el SMET es el modo en que la dicotomía global/local ha venido a absorber todas las otras, no sólo en el discurso científico sino también en el político.

Lo global y lo local son socialmente producidos en los procesos de globalización. Distingo cuatro procesos de globalización producidos por otros tantos modos de globalización. He aquí mi definición del modo de producción de globalización: es el conjunto de intercambios desiguales por el cual una determinada obra, condición, entidad o identidad local amplía su influencia más allá de las fronteras nacionales, y al hacerlo desarrolla la capacidad de contemplar como local otro artefacto, condición, entidad o identidad rival.

Las implicaciones más importantes de esta concepción son las siguientes. En primer lugar, frente a las condiciones del sistema mundial en transición no existe una globalización genuina. Aquello que llamamos globalización es siempre la globalización cargada de determinado localismo. En otras palabras, no existe condición global para la cual no podamos encontrar una raíz local, real o imaginada, una inserción cultural específica. La segunda implicación es que la globalización presupone la localización. El proceso que engendra lo global, entendido como posición dominante en los intercambios desiguales, es el mismo que produce lo local, en tanto que posición dominada y en consecuencia jerárquicamente inferior. De hecho, vivimos a la vez en un mundo de localización y en un mundo de globalización. Por tanto sería igualmente correcto si la situación presente y nuestros tópicos de investigación se definieran en términos de localización en vez de globalización. La razón por la cual he preferido guardar el último término se debe básicamente a que el discurso científico hegemónico tiende a privilegiar la historia del mundo en la versión de los vencedores. No es una coincidencia que el libro de Benjamim Barber sobre las tensiones en el proceso de globalización se titule *Jihad versus McWorld* (1995) y no *McWorld versus Jihad*.

Existen muchos ejemplos de cómo la globalización presupone la localización. La lengua inglesa en tanto que *lingua franca* es uno de ellos. Su propagación como lengua global implicó la localización de otras lenguas potencialmente globales, principalmente el francés. Esto quiere decir que, una vez un determinado proceso de globalización es identificado, su sentido y explicación integrales no pueden ser obtenidos si se tienen en cuenta los procesos adyacentes de resocialización que tienen

lugar frente a éste de manera simultánea o secuencial. La globalización del sistema del estrellato de Hollywood contribuyó a la localización (etnicización) del sistema de estrellato del cine hindú. Análogamente, los actores franceses o italianos de los años sesenta —de Brigitte Bardot a Alain Delon, de Marcello Mastroianni a Sofía Loren— que simbolizaban en aquel entonces el modo universal de representación, parecen hoy, cuando vemos nuevamente sus películas, provincianamente europeos, cuando no curiosamente étnicos. La diferencia de la percepción reside en que, desde entonces y hasta nuestros días, el modo de representación hollywoodesco logró globalizarse. Para dar un ejemplo en un área totalmente distinta, en la medida en que se globaliza la hamburguesa o la *pizza*, se localiza el *bolo de bacalao* portugués o la *feijoada* brasileña, ya que estos platos serán cada vez más vistos como particularidades típicas de la sociedad portuguesa o brasileña.

Una de las transformaciones más frecuentemente asociadas a los procesos de globalización es la compresión tiempo-espacio, es decir, el proceso social por el cual los fenómenos se aceleran y se difunden por el globo (Harvey 1989)[21]. Aunque parezca monolítico, este proceso combina situaciones y condiciones altamente diferenciadas, y por esta razón no puede ser analizado independientemente de las relaciones de poder que responden a las diferentes formas de movilidad temporal y espacial. Por un lado, está la clase capitalista global, aquella que realmente controla la compresión tiempo-espacio y que es capaz de transformarla a su favor. Por otro lado, están las clases y grupos subordinados, como los trabajadores inmigrantes y los refugiados, que en las últimas décadas han efectuado una importante movilización transfronteriza, pero que no controlan de ningún modo la compresión tiempo-espacio. Entre los ejecutivos de las empresas multinacionales y los emigrantes y refugiados, los turistas representan un tercer modo de producción de la compresión tiempo-espacio.

Existen también aquellos que contribuyen fuertemente a la globalización pero que permanecen prisioneros de su tiempo-espacio local. Los campesinos de Bolivia, Perú y Colombia, cultivando coca, contribuyen de manera decisiva a una cultura mundial de la droga, pero ellos mismos permanecen «localizados» en sus pueblos y montañas como lo han hecho desde siempre. Esto mismo ocurre con los habitantes de las favelas de Río, que permanecen prisioneros de la vida urbana marginal, al paso que sus canciones y sus bailes, sobre todo la samba, constituyen hoy parte integrante de una cultura mundial globalizada.

21. La compresión tiempo-espacio trae consigo la idea de irreversibilidad y permanencia de los procesos de globalización. Sin embargo, Fortuna llama la atención sobre la hipótesis de que la globalización es un fenómeno temporal. Aludiendo al proceso de globalización de las ciudades, habla de la existencia de «un proceso de globalización proveniente de la valorización temporal de los recursos de imágenes y representacionales» (1997, 16).

Desde otra perspectiva, la competencia global requiere en ocasiones la agudización de la especificidad local. Muchos de los lugares turísticos de hoy tienen que dejar atrás su carácter exótico, vernáculo y tradicional para poder ser suficientemente atractivos en el mercado global del turismo.

La producción de globalización implica, pues, la producción de localización. Lejos de tratarse de producciones simétricas, es por medio de ellas como se establece la jerarquización dominante en el SMET. Así, lo local es integrado en lo global por dos vías posibles: por la exclusión o por la inclusión subalterna. A pesar de que en el lenguaje común y en el discurso político el término globalización transmite igualmente la idea de inclusión, el ámbito real de la inclusión por la globalización, sobre todo económica, puede ser bastante limitado. Muchas personas en el mundo, principalmente en África, están siendo globalizadas en los mismos términos del modo específico por el cual resultan excluidas por la globalización hegemónica[22]. Lo que caracteriza la producción de globalización es el hecho de que su impacto se extiende tanto a las realidades que incluye como a aquellas que excluye. Pero lo decisivo en la jerarquía producida no es sólo el ámbito de la inclusión sino su propia naturaleza. Lo local, cuando resulta incluido, lo es de modo subordinado, siguiendo la lógica de lo global. Lo local que precede los procesos de globalización o que logra permanecer al margen de ellos tiene muy poco en común con lo local que resulta de la producción global de localización. De hecho, este primer tipo de lo local se encuentra en el origen de los procesos de globalización, mientras que el segundo tipo es el resultado de la operación de éstos.

La primera forma de globalización es el *localismo globalizado*. Se define como el proceso por el cual un determinado fenómeno local es globalizado con éxito, sea éste la actividad mundial de las multinacionales, la transformación de la lengua inglesa en *lingua franca*, la globalización de la comida rápida norteamericana o de su música popular, o bien la adopción mundial de las mismas leyes de propiedad intelectual, de patentes o de telecomunicaciones promovida agresivamente por los Estados Unidos. En este modo de producción de globalización lo que se globaliza es el vencedor de la lucha por la apropiación o valorización de los recursos o por el reconocimiento de la diferencia. La victoria se traduce en la facultad de dictar los términos de la integración, de la competición y de la inclusión. En el caso del reconocimiento de la diferencia, el localismo globalizado implica la transformación de la diferencia victoriosa en condición universal y la consecuente exclusión o inclusión subalternas de las diferencias alternativas.

22. Cf. igualmente McMichael 1996, 169. La dialéctica de la inclusión y de la exclusión es particularmente visible en el mercado global de las comunicaciones y de la información. Con excepción de África del Sur, el continente africano es, para este mercado, inexistente.

La segunda forma de globalización la he llamado *globalismo localizado*. Se traduce en el impacto específico en las condiciones locales, producido por las prácticas y los imperativos transnacionales que se desprenden de los localismos globalizados. Para responder a estos imperativos transnacionales, las condiciones locales son desintegradas, desestructuradas y eventualmente reestructuradas bajo la forma de inclusión subalterna. Entre estos globalismos localizados se encuentran: la eliminación del comercio basado en la proximidad geográfica; la creación de enclaves de comercio libre o zonas francas; la deforestación o destrucción masiva de los recursos naturales para el pago de la deuda externa; el uso turístico de tesoros históricos, lugares o ceremonias religiosas, artesanato y vida salvaje; *dumping* ecológico («compra» por los países del Tercer Mundo de desechos tóxicos producidos por los países capitalistas centrales para generar divisas externas); la conversión de la agricultura de subsistencia en una agricultura de exportación como parte del «reajuste estructural»; la etnicización del lugar de trabajo (desvalorización del salario por el hecho de que los trabajadores formen parte de un grupo étnico considerado «inferior» o «menos exigente»)[23].

Estos dos modos de producción de globalización operan conjuntamente, pero deben ser tratados por separado, dado que los factores, los agentes y los conflictos que intervienen en uno y otro son distintos. La producción sostenida de localismos globalizados y de globalismos localizados resulta cada vez más determinante en la jerarquización específica de las prácticas interestatales. La división internacional de la producción de globalización tiende a asumir el modelo siguiente: los países centrales se especializan en localismos globalizados, mientras que a los países periféricos les corresponden tan sólo los globalismos localizados. Los países semiperiféricos se caracterizan por la coexistencia de localismos globalizados y de globalismos localizados, así como por las tensiones entre estos dos fenómenos. El sistema mundial en transición es una trama de globalismos localizados y de localismos globalizados[24].

23. El globalismo localizado puede darse bajo la forma de lo que Fortuna llama «globalización pasiva», aquella situación en la que «algunas ciudades se ven incorporadas de modo pasivo en los meandros de la globalización y son incapaces de hacer reconocer sus propios recursos (globalizantes) en el plano transnacional» (1997, 16).

24. La división internacional de la producción de globalización se articula con una división nacional del mismo tipo: las regiones centrales o los grupos dominantes de cada país participan en la producción y reproducción de localismos nacionalizados, al paso que a las regiones periféricas o a los grupos dominados les corresponde producir y reproducir los nacionalismos localizados. Para tomar un ejemplo notorio, la Exposición Universal de Lisboa, la Expo '98, fue el resultado de la conversión en objetivo nacional de los objetivos locales de la ciudad de Lisboa y de la clase política interesada en promover una imagen donde no caben las regiones periféricas ni los grupos sociales dominados. Unas y otros fueron localizados por esta «decisión nacional» al ser privados de los recursos y de las inversiones que, al menos parcialmente, les podrían haber llegado si la Expo '98 no se hubiese celebrado.

Más allá de estos dos modos de producción de globalización hay otros dos, tal vez aquellos que mejor definen las diferencias y la novedad del SMET frente al SMM, puesto que tienen lugar dentro de la constelación de las prácticas que irrumpieron con una particular fuerza en las últimas décadas —las prácticas sociales y culturales transnacionales— aunque repercutan en las demás constelaciones de prácticas. Estos otros dos modos tienen que ver con la globalización de la resistencia a los localismos globalizados y a los globalismos localizados. El primero lo denomino *cosmopolitismo*. Se refiere a la organización transnacional de la resistencia de Estados-nación, regiones, clases o grupos sociales víctimas de los intercambios desiguales de los cuales se alimentan los localismos globalizados y los globalismos localizados, usando en su beneficio las posibilidades de interacción transnacional creadas por el sistema mundial en transición, incluyendo aquellas que se desprenden de la revolución de las tecnologías de información y de comunicación. La resistencia consiste en transformar intercambios desiguales en intercambios de autoridad compartida y se traduce en las luchas contra la exclusión, la inclusión subalterna, la dependencia, la desintegración y la descalificación. Las actividades cosmopolitas incluyen, entre muchas otras: movimientos y organizaciones dentro de las periferias del sistema mundial; redes de solidaridad transnacional no desigual entre el Norte y el Sur; articulación entre organizaciones obreras de los países integrados en los diferentes bloques regionales o entre trabajadores de la misma empresa multinacional trabajando en diferentes países (el nuevo internacionalismo obrero); redes internacionales de asistencia jurídica alternativa; organizaciones transnacionales de derechos humanos; redes mundiales de movimientos feministas; organizaciones no gubernamentales (ONG) transnacionales de militancia anticapitalista; redes de movimientos y asociaciones indígenas, ecológicas o de desarrollo alternativo; movimientos literarios, artísticos o científicos en la periferia del sistema mundial en busca de valores culturales alternativos, no imperialistas, contrahegemónicos, dedicados a realizar estudios bajo perspectivas poscoloniales o subalternas. Pese a la heterogeneidad de los movimientos y organizaciones implicadas, la protesta contra la Organización Mundial del Comercio cuando se reunió en Seattle el 30 de noviembre de 1999 fue una elocuente manifestación de lo que designo como cosmopolitismo. Esta protesta fue seguida por otras, dirigidas contra las instituciones financieras de la globalización hegemónica, realizadas en Washington, Montreal, Ginebra y Praga. El Foro Social Mundial de Porto Alegre de enero de 2001 fue igualmente otra manifestación de cosmopolitismo.

El uso del término «cosmopolitismo» para describir prácticas y discursos de resistencia contra los intercambios desiguales en el sistema mundial tardío puede parecer inadecuado frente a su ascendencia modernista, tan elocuentemente descrita por Toulmin (1990), así como su utilización corriente para describir prácticas que son aquí concebidas, ya

sea como localismos globalizados ya como globalismos localizados (para no hablar de su utilización para referirse al ámbito mundial de las empresas multinacionales como *cosmocorp*). Lo empleo, sin embargo, para señalar que contrariamente a la creencia modernista (particularmente en el momento de *fin de siècle*), el cosmopolitismo es apenas posible de un modo intersticial en las márgenes del sistema mundial en transición como una práctica y un discurso contrahegemónicos, generados por uniones progresistas de clases o grupos subalternos y sus aliados. El cosmopolitismo es efectivamente una tradición de la modernidad occidental, pero es una de las muchas tradiciones suprimidas o marginalizadas por la tradición hegemónica que produjo en el pasado la expansión europea, el colonialismo y el imperialismo, y que hoy produce los localismos globalizados y los globalismos localizados.

En este contexto, es todavía necesario hacer otra precisión. El cosmopolitismo puede invocar la creencia de Marx en la universalidad de aquellos que bajo el capitalismo solamente pueden perder sus cadenas[25]. No es que yo rechace tal invocación, pero insisto en la distinción entre el cosmopolitismo tal como yo lo entiendo, y el universalismo de la clase trabajadora marxista. Más allá de la clase obrera descrita por Marx, las clases dominadas en el mundo actual se pueden agrupar en dos categorías, ninguna de ellas reducible a aquella «clase que no tiene nada más que perder que sus cadenas». Por un lado, hay sectores considerables o influyentes de las clases trabajadoras de los países centrales y hasta de los países semiperiféricos que tienen hoy algo más que perder que sus cadenas (aunque ese «más» no sea «mucho más», o sea simbólico antes que material)[26]. Por el otro, existen amplios sectores en el mundo que ni siquiera tienen cadenas, en otras palabras, que no son lo suficientemente útiles o aptos para ser directamente explotados por el capital y para quienes, en consecuencia, una eventual explotación se asemejaría a una liberación. En todas sus variedades, las uniones cosmopolitas apuntan hacia

25. La idea del cosmopolitismo como universalismo, ciudadanía del mundo, negación de las fronteras políticas y territoriales tiene una larga tradición en la cultura occidental, desde la ley cósmica de Pitágoras y la *philallelia* de Demócrito hasta el «Homo sum, nihil humani a me alienum puto» de Terencio, de la *res publica christiana* medieval a los humanistas del Renacimiento, desde la idea de Voltaire, para quien «para ser buen patriota [es] necesario hacerse enemigo del resto del mundo», hasta el internacionalismo obrero.

26. La distinción entre lo material y lo simbólico no puede ser llevada más allá de los límites razonables, ya que cada uno de los polos de esta distinción contiene al otro (o alguna de sus dimensiones), aunque sea de forma recesiva. Lo «más» material a lo que me refiero son básicamente los derechos económicos y sociales, conquistados y garantizados por el Estado-providencia: los salarios indirectos, la seguridad social, etc. El «más» simbólico incluye por ejemplo la introducción en la ideología nacionalista o en la ideología consumista de la conquista de derechos desprovistos de medios eficaces de aplicación. Una de las consecuencias de la globalización económica ha sido la creciente erosión del «más» material, compensada por la intensificación del «más» simbólico.

la lucha por la emancipación de las clases dominadas, se encuentren éstas dominadas por mecanismos de opresión o de explotación. Tal vez por ello, contrariamente a la concepción marxista, el cosmopolitismo no implica la uniformidad ni el colapso de las diferencias, autonomías e identidades locales. El cosmopolitismo no es más que el cruce de luchas progresistas locales con el objetivo de maximizar su potencial emancipatorio *in loco* a través de las uniones translocales/locales.

Probablemente, la diferencia más importante entre mi concepción de cosmopolitismo y la universalidad de los oprimidos de Marx es que las uniones cosmopolitas progresistas no necesariamente tienen una base de clase. Ellas están integradas por grupos sociales constituidos sobre una base no clasista, víctimas por ejemplo de discriminación sexual, étnica, racial, religiosa, de edad, etc. Ésta es la razón por la que, desde un cierto ángulo, el carácter progresista o contrahegemónico de las uniones cosmopolitas nunca podrá ser determinado en abstracto. Por el contrario, es intrínsecamente inestable y problemático. Exige de quienes participen en las uniones una autorreflexividad permanente. Iniciativas cosmopolitas concebidas y creadas con una naturaleza contrahegemónica pueden presentar posteriormente características hegemónicas, corriendo incluso el riesgo de convertirse en localismos globalizados. Para ello, basta pensar en las iniciativas de democracia participativa a nivel local que durante muchos años tuvieron que luchar contra el «absolutismo» de la democracia representativa y la desconfianza por parte de las élites políticas conservadoras, tanto nacionales como internacionales, y que hoy en día comienzan a ser reconocidas e incluso apadrinadas por el Banco Mundial, seducido por la eficacia y por la ausencia de corrupción con las que tales iniciativas aplican los fondos y empréstitos de desarrollo. La vigilancia autorreflexiva es esencial para distinguir entre la concepción tecnócrata de la democracia participativa promulgada por el Banco Mundial y la concepción democrática y progresista de democracia participativa, embrión de la globalización contrahegemónica[27].

La inestabilidad del carácter progresista o contrahegemónico proviene igualmente de otro factor: las diferentes concepciones de resistencia emancipatoria por parte de iniciativas cosmopolitas en distintas regiones del sistema mundial. Como ejemplo tenemos la lucha por los estándares laborales mínimos, llevada a cabo por las organizaciones sindicales y por los grupos de derechos humanos de los países más desarrollados con objetivos de solidaridad internacionalista, en el sentido de impedir que los productos fruto de un trabajo que no alcanza estos patrones mínimos puedan circular libremente en el mercado mundial. Esta lucha es ciertamente vista por las organizaciones que la promueven como contrahegemónica y emancipatoria, por cuanto busca mejorar las condiciones de

27. Este punto lo desarrollo en mi estudio sobre el presupuesto participativo en Porto Alegre (Santos 2003).

vida de los trabajadores, pero también puede ser vista por organizaciones similares de los países periféricos como una estrategia hegemónica del Norte, cuyo efecto útil es crear más de una forma de proteccionismo favorable a los países ricos.

El segundo modo de producción de globalización en que se organiza la resistencia a los localismos globalizados y a los globalismos localizados es lo que llamo, recurriendo al derecho internacional, el *patrimonio común de la humanidad*. Se trata aquí de las luchas transnacionales por la protección y la desmercantilización de recursos, entidades, artefactos y ambientes considerados esenciales para la supervivencia digna de la humanidad y cuya sustentabilidad sólo puede ser garantizada a una escala planetaria. En general, pertenecen al patrimonio común de la humanidad las luchas ambientales, las luchas por la preservación de la Amazonia, de la Antártida, de la biodiversidad o de los fondos marinos e incluso las luchas por la preservación del espacio exterior, de la Luna y de otros planetas, concebidos también como patrimonio común de la humanidad. Todos estos combates hacen referencia a recursos que por su naturaleza deben ser administrados con una lógica diferente a la de los intercambios desiguales, por fideicomisos de la comunidad internacional en nombre de las generaciones presentes o futuras[28].

El cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad conocieron una gran evolución en las últimas décadas. A través de ellos se fue construyendo una globalización política alternativa a la hegemónica, desarrollada a partir de la necesidad de crear una obligación política transnacional correspondiente a la que hasta ahora vinculó mutuamente a ciudadanos y Estados-nación. Esta obligación más amplia es por ahora meramente coyuntural, toda vez que todavía queda por concretarse (o imaginarse) una instancia política transnacional correspondiente al Estado-nación. Sin embargo, las organizaciones no gubernamentales de abogacía progresista transnacional, las alianzas entre ellas y las organizaciones y movimientos locales en diferentes partes del mundo, la organización de campañas contra la globalización hegemónica (desde Greenpeace hasta la Campaña Jubileo 2000), todos estos fenómenos son en ocasiones vistos como señales de una sociedad civil y política apenas emergente.

Pero tanto el cosmopolitismo como el patrimonio común de la humanidad han encontrado fortísimas resistencias por parte de los que manejan la globalización económica (localismos globalizados y globalismos localizados) o por aquellos que se aprovechan de ella. El patrimonio común de la humanidad en especial ha estado bajo el constante ataque de los países hegemónicos, sobre todo los Estados Unidos. Los conflictos, las resistencias, las luchas y las uniones en torno al cosmopolitismo y al patrimonio común de la humanidad demuestran que aquello que llama-

28. Sobre el patrimonio común de la humanidad, véanse, entre muchos otros, Santos (1998, 245-60) y el exhaustivo estudio de Pureza (1995).

mos globalización es, en verdad, un conjunto de luchas transnacionales. En este punto reside la importancia en distinguir entre globalización desde arriba y globalización desde abajo, o entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. Los localismos globalizados y los globalismos localizados son globalizaciones desde arriba o hegemónicas; el *cosmopolitismo* y el *patrimonio común de la humanidad* son globalizaciones desde abajo o contrahegemónicas. Es importante tener presente que estos dos tipos de globalización no existen paralelamente como si fueran dos entidades inmóviles. Por el contrario, son la expresión y el resultado de las luchas que se disparan dentro del campo social que hemos convenido en llamar globalización y que en realidad se construyen de acuerdo con cuatro modos de producción. Como cualquier otra, la concepción de globalización aquí propuesta no está exenta de problemas[29]. Para situarla mejor en los debates actuales sobre la globalización son necesarias algunas precisiones.

GLOBALIZACIÓN HEGEMÓNICA Y CONTRAHEGEMÓNICA

Uno de los debates actuales gira en torno a la cuestión de saber si hay una o varias globalizaciones. Para la gran mayoría de los autores sólo hay una globalización, la globalización capitalista neoliberal, y por esa razón no tiene sentido distinguir entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. Habiendo sólo una globalización, la resistencia contra ella no puede dejar de ser la localización autoasumida. Según Jerry Mander, la globalización económica tiene una lógica férrea que es doblemente destructiva. No sólo es incapaz de mejorar el nivel de vida de la gran mayoría de la población mundial (por el contrario, contribuye a que empeore), sino que no es ni siquiera sostenible a medio plazo (1996, 18). Actualmente, la mayoría de la población mundial mantiene economías relativamente tradicionales, muchos no son «pobres» y un alto porcentaje de los que lo son resultaron empobrecidos por las políticas de la economía neoliberal. Frente a esto, la resistencia más eficaz contra la globalización reside en la promoción de las economías locales y comunitarias, economías de pequeña escala, diversificadas, autosostenibles, ligadas a fuerzas exteriores aunque independientes de ellas. De acuerdo con esta concepción, en una economía y en una cultura cada vez más desterritorializadas, la respuesta contra sus maleficios no puede dejar de ser la reterritorialización, el redescubrimiento del sentido del lugar y de la comunidad, lo cual implica el redescubrimiento o la invención de actividades productivas de proximidad.

29. Sobre la globalización desde abajo o contrahegemónica, cf. Hunter 1995; Kidder y McGinn 1995. Véase igualmente Falk 1995; 1999. Los dos estudios se concentran en las uniones y redes internacionales de trabajadores que surgieron del NAFTA.

Esta posición se ha traducido en la identificación, creación y promoción de innumerables iniciativas locales en todo el mundo. En consecuencia, hoy es muy variado el conjunto de propuestas que en general podríamos designar con el nombre de localización. Entiendo por localización el conjunto de iniciativas que buscan crear o mantener espacios de sociabilidad a pequeña escala, espacios comunitarios, fundados en relaciones frente a frente, orientados hacia la autosustentabilidad y regidos por lógicas cooperativas y participativas. Las propuestas de localización incluyen iniciativas de pequeña agricultura familiar (Berry 1996; Inhoff 1996), pequeño comercio local (Norberg-Hodge 1996), sistemas de intercambios locales basados en monedas locales (Meeker-Lowry 1996) y formas participativas de autogobierno local (Kumar 1996; Morris 1996). Muchas de estas iniciativas o propuestas se fundan en la idea de que la cultura, la comunidad y la economía están incorporadas y enraizadas en lugares geográficos concretos que exigen observación y protección constantes. A esto se le llama biorregionalismo (Sale 1996).

Las iniciativas y propuestas de localización no implican necesariamente un ensimismamiento de carácter aislacionista. Implican, eso sí, medidas de protección contra las inversiones predadoras de la globalización neoliberal. Se trata entonces de un «nuevo proteccionismo»: la maximización del comercio local dentro de las economías locales, diversificadas y autosostenibles, así como la minimización del comercio de larga distancia (Hines y Lang 1996, 490)[30]. El nuevo proteccionismo parte de la idea de que la economía global, lejos de haber eliminado el viejo proteccionismo, es ella misma una táctica proteccionista de las empresas multinacionales y de los bancos internacionales contra la capacidad de las comunidades locales de preservar su propia sustentabilidad y la de la naturaleza.

El paradigma de la localización no implica necesariamente la negación de resistencias globales o translocales. Sin embargo, coloca el énfasis en la promoción de las sociabilidades locales. Ésta es la posición de Norberg-Hodge (1996), para quien es necesario distinguir entre las estrategias que frenan la expansión descontrolada de la globalización y las estrategias que promueven soluciones reales para las poblaciones reales. Las primeras deben ser llevadas a cabo por iniciativas translocales, principalmente a través de tratados multilaterales que permitan a los Estados nacionales proteger la población y el medio ambiente de los excesos del comercio libre. Por el contrario, el segundo tipo de estrategias, sin duda las más importantes, sólo puede ser llevado a cabo a través de múltiples iniciativas locales y de pequeña escala tan diversas como las culturas, los contextos y el medio ambiente en el cual tienen lugar. No se tra-

30. En el mismo sentido, se ha sugerido que los movimientos progresistas deben usar los instrumentos del nacionalismo económico para combatir a las fuerzas del mercado.

ta, pues, de pensar en términos de esfuerzos aislados ni de instituciones que promuevan la pequeña escala a una gran escala.

Esta posición es la que más se aproxima a aquella que resulta de la concepción de una polarización entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica que aquí hemos planteado. La diferencia está en el énfasis relativo entre las distintas estrategias de resistencia en cuestión. En mi opinión, resulta incorrecto dar prioridad ya sea a las estrategias locales o a las globales. Una de las trampas de la globalización neoliberal consiste en acentuar simbólicamente la distinción entre lo local y lo global, destruyéndola al mismo tiempo a nivel de los mecanismos reales de la economía. La acentuación simbólica está dirigida a deslegitimar todos los obstáculos a la expansión incesante de la globalización neoliberal, agregándolos a todos los otros bajo la denominación de local y movilizando contra ella connotaciones negativas mediante los fuertes mecanismos de inculcación ideológica que se encuentran a su alcance. Desde el punto de vista de los procesos transnacionales, de la economía a la cultura, lo local y lo global son cada vez más las dos caras de la misma moneda, tal y como señalé anteriormente. En este contexto, la globalización contrahegemónica es tan importante como la localización contrahegemónica. Las iniciativas, organizaciones y movimientos que definí como integrantes del cosmopolitismo y del patrimonio común de la humanidad tienen una vocación transnacional, mas no por ello dejan de estar anclados en lugares determinados y en luchas sociales concretas. La abogacía transnacional de los derechos humanos pretende defenderlos en los lugares concretos del mundo en los que resulten violados, de la misma manera con que la abogacía transnacional de la ecología busca frenar las destrucciones concretas, locales o translocales del medio ambiente. Existen formas de lucha más orientadas hacia la creación de redes entre localidades, pero es obvio que no serán sostenibles si no parten de luchas locales o no son apoyadas por ellas. Las alianzas transnacionales entre sindicatos de trabajadores de la misma empresa multinacional que opera en distintos países buscan mejorar las condiciones de vida en cada uno de los sitios de trabajo, dándoles así más fuerza y más eficacia a las luchas locales de los trabajadores. Es en este sentido como debe entenderse la propuesta de Chase-Dunn *et al.* (1998) referente a la globalización política de los movimientos populares de manera que se pueda crear un sistema global democrático y colectivamente racional.

Lo global acontece localmente. Asimismo, es preciso hacer que lo local contrahegemónico también se manifieste globalmente. Para ello no basta promover la pequeña escala a una gran escala. Es necesario desarrollar, como he propuesto en capítulos anteriores, una teoría de la traducción que permita crear una inteligibilidad recíproca entre las diferentes luchas sociales, así como profundizar en lo que ellas tienen en común para así promover el interés en alianzas translocales y crear capacidades para que éstas puedan realizarse efectivamente y prosperar.

A la luz de la caracterización del sistema mundial en transición que propuse atrás, el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad constituyen una globalización contrahegemónica en la medida en que luchan por la transformación de intercambios desiguales en intercambios de autoridad compartida. Esta transformación tiene que presentarse en todas las constelaciones de prácticas, aunque asumirá perfiles distintos en cada una de ellas. En el campo de las prácticas interestatales, la transformación debe darse simultáneamente en los Estados y en el sistema interestatal. En lo que respecta a los Estados, se trata de transformar la democracia de baja intensidad, dominante hoy en día, en una democracia de alta intensidad[31]. En cuanto al sistema interestatal, la idea es promover la construcción de mecanismos de control democrático a través de conceptos tales como el de ciudadanía posnacional y el de esfera pública transnacional.

En el campo de las prácticas capitalistas globales, la transformación contrahegemónica deviene gracias a la globalización de las luchas que permiten la distribución democrática de la riqueza, esto es, invocando una distribución fundada en derechos de ciudadanía, individuales y colectivos, aplicados transnacionalmente.

Finalmente, en el campo de las prácticas sociales y culturales transnacionales, la transformación contrahegemónica se explica por la construcción del multiculturalismo emancipatorio, en otras palabras, por la construcción democrática de las reglas de reconocimiento recíproco entre identidades y entre culturas distintas. Este reconocimiento puede expresarse en múltiples formas de reparto —tales como identidades duales, identidades híbridas, interidentidades y transidentidades—, pero todas ellas deben orientarse por la siguiente pauta transidentitaria y transcultural: tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

LA GLOBALIZACIÓN HEGEMÓNICA Y EL POSCONSENSO DE WASHINGTON

Distinguir entre globalización hegemónica y globalización contrahegemónica implica presuponer la coherencia interna de cada una de ellas. Sin embargo, estamos aquí frente a un presupuesto problemático, por lo menos en el actual periodo de transición en el que nos encontramos. Señalé anteriormente que la globalización contrahegemónica, aunque reconocible en dos modos de producción de globalización —el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad—, se encuentra muy fragmentada internamente en la medida en que asume predominante-

31. Sobre los conceptos de democracia de alta intensidad y de democracia de baja intensidad, cf. el capítulo 8.

mente la forma de iniciativas locales de resistencia a la globalización hegemónica. Tales iniciativas están condensadas en el *espíritu del lugar*, en la especifidad de los contextos, actores y horizontes de vida localmente constituidos. Ellas no hablan verdaderamente el lenguaje de la globalización, ni siquiera se sirven de lenguajes globalmente inteligibles. Lo que la globalización contrahegemónica hace de ellas es, por un lado, generar su proliferación un poco en todas partes como respuestas locales a presiones globales —lo local es producido globalmente—, y, por otro lado, suscitar las articulaciones translocales que resulta posible establecer entre sí o en conjunción con organizaciones y movimientos transnacionales que comparten al menos una parte de sus objetivos.

En el campo de la globalización hegemónica, los procesos recíprocos de localismos globalizados y de globalismos localizados hacen prever una mayor homogeneidad y coherencia internas. Tal es el caso de la globalización económica. Aquí es posible identificar una serie de características que parecen estar presentes globalmente: la preeminencia del principio del mercado sobre el principio del Estado; la financiarización de la economía mundial; la total subordinación de los intereses del trabajo a los intereses del capital; el protagonismo incondicional de las empresas multinacionales; la recomposición territorial de las economías y la consecuente pérdida de peso de los espacios nacionales y de las instituciones que los configuraban anteriormente, principalmente los Estados nacionales; una nueva articulación entre la política y la economía en la cual los compromisos nacionales (sobre todo los que establecen las formas y los niveles de solidaridad) son eliminados y sustituidos por compromisos con actores globales y con actores nacionales globalizados.

Sin embargo, estas características generales no rigen de modo homogéneo en todo el planeta. Por el contrario, se articulan de forma distinta según las diferentes condiciones nacionales y locales, sean éstas la trayectoria histórica del capitalismo nacional, la estructura de clases, el nivel de desarrollo tecnológico, el grado de institucionalización de los conflictos sociales y ante todo de los conflictos capital/trabajo, los sistemas de formación y cualificación de la fuerza de trabajo, o bien las redes de instituciones públicas que aseguran un tipo concreto de articulación entre la política y la economía. En cuanto a estas últimas, la nueva economía institucional (North 1990; Reis 1998) ha venido insistiendo en el papel central del orden constitucional, aquel conjunto de instituciones y de compromisos institucionalizados que asegura los mecanismos de resolución de conflictos, los niveles de tolerancia entre las desigualdades y los desequilibrios, y que por lo general define lo que es preferible, permitido o prohibido (Boyer 1998, 12). Cada orden constitucional tiene su propia historicidad y es el que determina la especificidad de la respuesta local o nacional a las mismas presiones globales. Esta especificidad hace que, en términos de relaciones sociales e institucionales, no haya un solo capitalismo sino varios.

El capitalismo, entendido como modo de producción, ha evolucionado históricamente en diferentes familias de trayectorias. Boyer distingue cuatro de esas trayectorias, las cuales constituyen las cuatro configuraciones principales del capitalismo contemporáneo: el capitalismo mercantil de los Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Nueva Zelanda y Australia; el capitalismo mesocorporativo de Japón; el capitalismo socialdemócrata de Suecia, Austria, Finlandia, Dinamarca y, en menor medida, Alemania; el capitalismo estatal de Francia, Italia y España (Boyer y Drache 1996; 1998). Esta tipología se limita a las economías de los países centrales, quedando así fuera de ella la mayoría de los capitalismos reales de Asia, de América Latina, de Europa central, del sur y del este de África. Con todo esto, su utilidad reside en mostrar la variedad de las formas de capitalismos, así como el modo diferenciado en que cada una de ellas se inscribe en las transformaciones globales.

En el *capitalismo mercantil* el mercado es la institución central. Sus insuficiencias son suplidas por agencias de regulación; el interés individual y la competencia dominan todas las esferas de la sociedad; las relaciones sociales, de mercado y laborales son reguladas por el derecho privado; los mercados laborales son extremadamente flexibles; la innovación tecnológica cuenta con una prioridad, promovida por diferentes tipos de incentivos y protegida por el derecho de patentes y de propiedad intelectual; finalmente, son toleradas grandes desigualdades sociales, así como la subinversión en bienes públicos o de consumo colectivo (transportes públicos, educación, salud, etc.).

El *capitalismo mesocorporativo* japonés es aquel liderado por la gran empresa. En su seno se obtienen los principales ajustes económicos a través de los bancos que detenta y de la red de empresas afiliadas que controla; la regulación pública actúa en estrecha coordinación con las grandes empresas; se presenta una dualidad entre los trabajadores «regulares» y los trabajadores «irregulares», siendo la línea divisoria el criterio de pertenencia a la carrera estructurada en el mercado interno de la gran empresa; los niveles de educación generalista son igualmente altos y la formación profesional es asegurada por las empresas; por último, se acepta la estabilidad de las desigualdades.

El *capitalismo socialdemócrata* se funda en la concertación social entre los partícipes sociales, las organizaciones representativas de los patrones y trabajadores y el Estado. Se observan, entre otros, los siguientes aspectos: compromisos mutuamente ventajosos que garantizan la compatibilidad entre utilidades de competitividad, innovación y productividad por un lado, y beneficios salariales y mejora del nivel de vida por el otro; primacía de la justicia social; alta inversión en educación; organización del mercado laboral de tal forma que se minimice la flexibilidad y se promueva la cualificación como respuesta al aumento de la competitividad y a la innovación tecnológica; una elevada protección social contra los riesgos, y la minimización de las desigualdades sociales.

Finalmente, el *capitalismo estatal* se basa en los postulados que resumimos a continuación: la centralidad de la intervención estatal como principio de coordinación frente a la debilidad de la ideología del mercado y de las organizaciones de los partícipes sociales; un sistema público de educación para la producción de élites empresariales públicas y privadas; poca formación profesional; un mercado de trabajo altamente regulado; investigación científica pública con una articulación deficiente con el sector privado; una elevada protección social.

Ante la coexistencia de estos cuatro grandes tipos de capitalismo (y ciertamente de otros muchos tipos en vigor en las regiones del mundo excluidas de la presente clasificación) es posible cuestionarse acerca de la existencia de una globalización económica hegemónica. En último extremo, cada uno de estos tipos de capitalismo constituye un régimen de acumulación y un modo de regulación dotados de estabilidad, en los cuales la complementariedad y la compatibilidad entre las instituciones son grandes. Así, el tejido institucional presenta una capacidad anticipatoria ante las posibles amenazas desestructurantes. Sin embargo, la verdad es que los regímenes de acumulación y los modos de regulación son entidades históricas dinámicas. A los periodos de estabilidad les siguen periodos de desestabilización, provocados en ocasiones por los propios éxitos anteriores. Ahora bien, desde la década de los años ochenta hemos asistido a una enorme turbulencia en los distintos tipos de capitalismo. La turbulencia no es necesariamente caótica, al punto que podemos detectar en ella algunas líneas de fuerza. Son estas líneas las que componen el carácter hegemónico de la globalización económica.

En general, y siguiendo la definición de globalización aquí propuesta, puede decirse que la evolución se traduce en la globalización del capitalismo mercantil y en la consecuente localización de los capitalismos mesocorporativo, socialdemócrata y estatal. Localización implica de esta forma desestructuración y adaptación. Las líneas de fuerza alrededor de las cuales estos dos fenómenos se han presentado son las siguientes: los pactos entre el capital y el trabajo se encuentran vulnerados por la nueva inserción en la economía internacional (mercados libres y búsqueda global de inversiones directas); la seguridad de la relación social se convierte en una rigidez de la relación salarial; la prioridad dada a los mercados financieros bloquea la distribución de rendimientos y exige la reducción de los gastos públicos en lo social; la transformación del trabajo en un recurso global se realiza de tal manera que pueda coexistir con la diferenciación de salarios y de precios; el aumento de la movilidad del capital hace que la fiscalidad pase a incidir sobre los rendimientos inmóviles (sobre todo los de carácter laboral); el papel redistributivo de las políticas sociales decrece y en consecuencia aumentan las desigualdades sociales; la protección social está sujeta a una presión privatizadora, sobre todo en el campo de las pensiones de jubilación, dado el interés que los mercados financieros demuestran por ellas; la actividad estatal se in-

tensifica, pero esta vez en el sentido de incentivar la inversión, las innovaciones y las exportaciones; el sector empresarial del Estado, cuando no ha sido totalmente eliminado, es fuertemente reducido; la pauperización de los grupos sociales vulnerables y la agudización de las desigualdades sociales son consideradas como efectos inevitables de la prosperidad de la economía, al paso que pueden ser disminuidas por medidas compensatorias, siempre y cuando éstas no perturben el funcionamiento de los mecanismos del mercado.

Éste es, pues, el perfil de la globalización hegemónica, sobre todo en sus aspectos económico y político. Su identificación guarda relación con los diferentes grados de análisis. A una gran escala (el análisis que cubre una pequeña área con gran detalle), tal hegemonía es difícilmente detectable en la medida en que a este nivel sobresalen principalmente las particularidades nacionales y locales, así como las especifidades de las respuestas, resistencias y adaptaciones a las presiones externas. Por el contrario, a una pequeña escala (el análisis que cubre grandes áreas pero con poco detalle) sólo son visibles las grandes tendencias globalizantes, a tal punto que la diferenciación nacional o regional de su impacto y las resistencias que se le imputan son ignoradas. Es precisamente en este nivel de análisis donde se sitúan los autores para quienes la globalización es un fenómeno sin precedentes, tanto en su estructura como en su intensidad. Para estos últimos es también impropio hablar de globalización hegemónica, pues, como dije atrás, dado que hay una sola globalización inevitable no tiene sentido hablar de hegemonía ni mucho menos de contrahegemonía. Es, entonces, a nivel de la mediana escala donde resulta posible identificar fenómenos globales hegemónicos que, por un lado, se articulan de múltiples maneras con condiciones locales, nacionales y regionales, y que, por otro, se encuentran confrontados a resistencias locales, nacionales y globales que podríamos caracterizar como contrahegemónicas.

La elección de los niveles de escala se muestra así crucial y puede ser determinada tanto por razones analíticas como por razones de estrategia política o también por una combinación de éstas. Por ejemplo, para vislumbrar los conflictos entre los grandes motores del capitalismo global se ha considerado adecuado tomar una escala de análisis que distingue tres grandes bloques regionales relacionados entre sí por múltiples interdependencias y rivalidades: el bloque americano, el europeo y el japonés (Stallings y Streeck 1995; Castells 1996, 108). Cada uno de estos bloques posee un centro (los Estados Unidos, la Unión Europea y Japón, respectivamente), una periferia y una semiperiferia. En esta escala, los dos tipos de capitalismo a los que aludimos anteriormente, el socialdemócrata y el estatal, aparecen fundidos en uno solo. De hecho, la Unión Europea tiene hoy una política económica interna e internacional, y es bajo su nombre como los diferentes capitalismos europeos libran sus batallas contra el capitalismo norteamericano en los foros internacionales, principalmente en la Organización Mundial del Comercio.

La escala media de análisis es, pues, aquella que permite esclarecer mejor los conflictos entre las luchas producidas a una escala mundial y las articulaciones entre sus dimensiones locales, nacionales y globales. Es también ella la que permite identificar las fracturas dentro de la hegemonía. Las líneas de fuerza a las que me referí como el núcleo de la globalización hegemónica se traducen en diferentes constelaciones institucionales, económicas, sociales, políticas y culturales en el momento de articularse con cada uno de los cuatro tipos de capitalismo o con cada uno de los tres bloques regionales. Hoy en día, estas fracturas constituyen muchas veces la puerta de entrada de las luchas sociales locales-globales de orientación anticapitalista y contrahegemónica.

Un ejemplo tomado del ámbito de la seguridad social puede ayudar a elucidar la naturaleza de esta puerta de entrada. A lo largo del siglo XX, y más específicamente después de la Segunda Guerra Mundial, los Estados centrales desarrollaron un conjunto de políticas públicas que buscaban crear sistemas de protección social y de seguridad social para el conjunto de los ciudadanos y en particular para los trabajadores. Dada la importancia del reconocimiento de los derechos sociales, así como el elevado nivel de transferencias de rendimiento que manejaron, tales políticas acabaron transformando la naturaleza política de las relaciones Estado/sociedad civil, dando origen a una nueva forma política que se conoce bajo el nombre de Estado-providencia. Aunque se trata de una transformación política de carácter general, el Estado-providencia asumió diversas formas en los diferentes países. Partiendo de una escala media de análisis, Esping-Andersen (1990) identificó tres grandes tipos de Estado-providencia sobre la base del índice de desmercantilización del bienestar social[32].

El *Estado-providencia liberal* se caracteriza por: un bajo grado de desmercantilización; protección pública selectiva y residual dirigida específicamente a las clases sociales con menores rendimientos; promoción de un sistema dual de protección pública y privada; promoción activa de la intervención del mercado por medio de subsidios a la implantación de esquemas privados y gracias a la limitación a esquemas y niveles mínimos de protección pública. Este tipo de Estado-providencia existe en los Estados Unidos y en Inglaterra.

El segundo tipo es el *Estado-providencia corporativo*, vigente en Alemania y Austria. Los derechos sociales están garantizados a un nivel elevado, pero circunscritos a los trabajadores y al desempeño de los mer-

32. Esping-Andersen definió el índice de desmercantilización como el grado en el que los individuos o familias pueden mantener un nivel de vida aceptable, independientemente de su participación en el mercado (1990, 37). Este grado de desmercantilización no sólo depende del nivel de las prestaciones sociales, sino también de las condiciones de elegibilidad y de las restricciones en los derechos, del nivel de sustitución de los rendimientos y de la gama de estos derechos.

cados de trabajo. Paralelamente, existe un sistema de asistencia social amplia para quienes no están cubiertos por los regímenes contributivos. La desmercantilización de la protección social tiene como contrapartida la puesta en marcha de mecanismos efectivos de control social.

Finalmente, el *Estado-providencia socialdemócrata*, propio de los países escandinavos, se caracteriza por el acceso casi universal a los beneficios, de tal forma que se incluyen las necesidades y los gastos de la clase media. El acceso a los derechos no tiene otra condición que la de ser ciudadano o residente, razón por la cual el grado de desmercantilización es muy elevado. Los beneficios corresponden a montos fijos, bastante generosos y financiados por impuestos, aunque existan esquemas complementarios de seguridad social.

Maurizio Ferrera ha propuesto un cuarto tipo de Estado-providencia, aplicable al sur de Europa (Italia, España, Portugal y Grecia) (1996). Se trata de un sistema corporativo de protección social altamente fragmentado en términos ocupacionales, generando así muchas injusticias y disparidades: polarización entre esquemas generosos de protección y grandes vacíos de protección; sistema universal de más baja calidad en el área de la salud; bajos niveles de gastos públicos sociales; persistencia de clientelismos y confusiones altamente promiscuas entre actores e instituciones públicas por una parte, e instituciones privadas por la otra.

La caracterización de lo que he llamado el *cuasi*-Estado-providencia portugués ha sido esbozada en otro lugar (Santos 1993; Santos y Ferreira 2001b). Lo que me parece importante señalar aquí es la congruencia general entre la tipología de Esping-Andersen y la tipología de capitalismos de Boyer. Al capitalismo mercantil le corresponde un Estado-providencia débil, el Estado-providencia liberal, a la vez que a los capitalismos europeos, tanto el socialdemócrata como el estatal, les corresponden Estados-providencia fuertes aunque diferenciados. Y del mismo modo que en los últimos veinte años el capitalismo mercantil buscó globalizarse imponiéndose frente a los demás, en el campo de la protección social asistimos a la progresiva globalización del Estado-providencia liberal y a la consecuente localización defensiva de los otros tipos de Estado-providencia. La globalización del modelo de providencia estatal liberal implicó su adopción por países que se sometieron a la nueva ortodoxia neoliberal, como fue el caso «pionero» del Chile de Pinochet, y también por las agencias financieras multilaterales (Banco Mundial, FMI, etc.). En 1994, el Banco Mundial publicó su célebre informe sobre «la crisis del envejecimiento» en el que se propugnaban reformas radicales en los sistemas de seguridad social, tendentes a la remercantilización de la protección social y a la privatización de los sistemas pensionales de jubilación, sustituyendo los regímenes de reparto por los de capitalización individual. Al conjunto de las propuestas se le conoció bajo el nombre de modelo neoliberal de seguridad social y en los años siguientes fue activa-

mente promovido, cuando no impuesto, en los países afectados por las políticas de ajuste estructural.

En el mismo año en que el Banco Mundial daba a conocer su informe, la Comisión Europea publicó el *Libro Blanco sobre la política social europea* (Comisión Europea 1994). En este Libro blanco se afirma el compromiso de mantener el modelo europeo de Estado-providencia, el cual, a pesar de sus diferencias internas, se caracteriza por tener elevados niveles de protección social garantizados como derechos ciudadanos por el Estado, cuya intervención asegura la solidaridad nacional y hace posible la desmercantilización de la protección social. Contrariamente a lo que ocurre con el modelo del Banco Mundial, se parte del presupuesto de que es posible que el aumento de competitividad y el crecimiento económico sean compatibles con los altos niveles de protección social.

Se habló entonces de un modelo social europeo alternativo al modelo neoliberal. Esta concurrencia no sólo se estableció entre los modelos de bienestar social, sino también, y en última instancia, entre dos modelos del capitalismo global, el europeo y el norteamericano. En ese sentido, resulta posible hablar de fracturas en el interior de la globalización económica y social hegemónica. La circunstancia de que estas fracturas puedan constituir la puerta de entrada para las luchas sociales quedó demostrada con los conflictos en la Comisión del Libro Blanco de la Seguridad Social, creada por el Gobierno socialista portugués producto de las elecciones de 1995. Reflejos indudables de conflictos activos o latentes en la sociedad portuguesa sobre la reforma de la seguridad social, los conflictos dentro de la Comisión fueron marcados por la polarización entre el modelo neoliberal y el modelo social europeo. Las fracturas en el interior de la globalización hegemónica revelaron la existencia de modos de regulación capitalista cualitativamente distintos. Las luchas sociales que tales fracturas permiten son progresistas en la medida en que luchan por el modo de regulación que genere menos inequidad y garantice, bajo la forma de derechos de ciudadanía, una mayor protección social a los grupos sociales más vulnerables. En un estudio preparado para la Presidencia Portuguesa de la Unión Europea en el primer semestre de 2000, Boyer —generalmente muy atento a las especificidades del capitalismo europeo— sostiene que los sistemas de bienestar europeos, si logran ser reformados adecuadamente, pueden ser uno de los grandes triunfos de Europa en el contexto mundial (1999).

Las fracturas en la globalización económica y social hegemónica se han venido profundizando en los últimos años. Las crisis en Rusia y en los países asiáticos mostraron la extrema fragilidad de un modelo de desarrollo fundado en el sistema financiero y obligaron a reconsiderar urgentemente los recursos del ajuste estructural. Las recientes tensiones entre el Banco Mundial y el FMI ilustran perfectamente la amplitud de estas fracturas. Otro factor en la fragilización de la globalización económica neoliberal se desprende de la resistencia transnacional que ha sido

llevada a cabo por las múltiples iniciativas cosmopolitas mencionadas anteriormente. Pero es sin duda en el campo de la protección social y sobre todo en el de la seguridad social donde las fracturas son hoy en día más visibles.

En 1998 el reconocido economista norteamericano y vicepresidente del Banco Mundial Joseph Stiglitz lanzó el primer ataque contra el Consenso de Washington y propuso un Posconsenso de Washington (Stiglitz 1998). A finales de 1999 fue aún más allá en su crítica, afirmando que el modelo de seguridad social del Banco Mundial (el modelo neoliberal), además de haber causado mucho sufrimiento humano y de haber contribuido al empeoramiento de las desigualdades sociales a nivel mundial y dentro de cada país, es un modelo científicamente errado, pues las supuestas verdades en las que se funda no dejan de ser mitos (Stiglitz y Orszag 1999). El mismo Stiglitz se encargó de demostrar esto último desmontando uno a uno los diez mitos en los que, en su opinión, se basa el modelo del Banco Mundial.

Antes de pasar a desmontar los diez mitos construidos en torno al modelo del Banco Mundial, tal como fue definido en el informe de 1994 sobre pensiones de jubilación, Stiglitz y su colaborador comienzan por señalar cuatro puntos previos que son cruciales en la medida en que le dan forma a la desmitificación:

1. Debe hacerse una distinción entre los elementos que son inherentes a los sistemas y esquemas de pensiones (modelos teóricos) y aquellos elementos que surgen con su implementación. Esta distinción debe permitir observar si el sistema o esquema de pensiones sólo requiere correcciones o si por el contrario tiene que ser sustituido por otro, así como si ese otro funcionará mejor en las mismas circunstancias. La implementación de cualquier modelo debe tener en consideración las circunstancias históricas concretas, siendo éstas diferentes para cada país.

2. Las leyes de jubilación deben tener en cuenta los sistemas y esquemas existentes. En otras palabras, no se debe confundir el paso de un sistema a otro con la introducción de un sistema o esquema donde no existía nada antes, ya que en el primer caso hay costos de transición que tienen que ser considerados.

3. En el análisis intergeneracional de los efectos de las medidas no hay que enfocar exclusivamente el largo plazo, pues se corre el riesgo de imponer pesados costos a las generaciones actuales en nombre de las generaciones futuras.

4. Es necesario tener siempre presente que el objetivo último de los sistemas de pensiones es el bienestar. El ahorro y el crecimiento no son un fin sino un medio para aumentar el bienestar de los miembros de una sociedad. Esto puede llevar a una elección de sistemas o esquemas menos rentables pero con menos riesgos.

Los diez mitos considerados y desmitificados por los autores son de naturaleza macroeconómica y microeconómica y están relacionados con

la economía política. Entre los primeros mitos encontramos afirmaciones como: *a*) «los planes privados de contribuciones definidas aumentan el ahorro nacional»; *b*) «las cuentas individuales permiten la constitución de pensiones más elevadas que en los sistemas de repartición»; *c*) «la caída de las tasas de retorno en los sistemas de repartición refleja problemas fundamentales de esos sistemas»; *d*) «la inversión de los fondos públicos en acciones y obligaciones privadas en vez de títulos de deuda pública no tienen efecto macroeconómico alguno ni implicaciones en el bienestar». Las afirmaciones de los mitos microeconómicos son las siguientes: *a*) «los incentivos del mercado laboral son mayores con planes privados de contribuciones definidas»; *b*) «los planes públicos de beneficios definidos incentivan la jubilación anticipada»; *c*) «la competencia permite bajos costos administrativos en los planes privados de contribuciones definidas». Finalmente, los mitos de la economía política son: *a*) «los gobiernos son ineficientes, por lo que los planes privados de contribuciones definidas son preferibles»; *b*) «los gobiernos están más sujetos a presiones sobre una mayor protección social bajo un sistema público de beneficios definidos que en un sistema privado de contribuciones definidas»; *c*) «la inversión de fondos por parte de entidades públicas es siempre disipadora y mal administrada».

El aspecto más importante de esta argumentación lo constituye la defensa de la intervención del Estado y la aceptación de que, en determinados aspectos y frente a algunas situaciones, esta intervención es más eficiente que la de «la mano invisible del mercado». Esto se debe a que los autores hacen una importante distinción entre los modelos teóricos puros y los modelos aplicados en la práctica. En la práctica se asume que existen ineficiencias en el funcionamiento del mercado y que se tiene que contar igualmente con las ineficiencias resultantes de la aplicación de los diferentes modelos. Así, la prudencia que estos autores exigen de los ejecutores políticos en la aplicación de los modelos se explica por la observación de que en algunos países, sobre todo en aquellos en vía de desarrollo, los mercados financieros y las instituciones financieras no son aún lo suficientemente maduros como para no representar todo un conjunto de riesgos, especialmente aquellos relacionados con la corrupción.

Al afirmar que el fin último de los sistemas de pensiones es el bienestar social y no cualquier otro, los autores reconocen que la protección social es uno de los elementos fundamentales para el buen funcionamiento de los sistemas sociales y económicos, que no puede ser descartado so pena de cuestionar la propia sustentabilidad de esos mismos sistemas.

Las discrepancias entre el capitalismo mercantil y el capitalismo social democrático o estatal, entre el modelo neoliberal de seguridad social y el modelo social europeo, o incluso las que se dan dentro del modelo neoliberal como acabo de explicar, evidencian las fracturas dentro de la

globalización hegemónica y paralelamente incitan a formular nuevas síntesis entre estas divergencias y con ellas mismas para la reconstitución de la hegemonía. Es así como debe ser entendida la «tercera vía» teorizada por Giddens (1999).

LOS GRADOS DE INTENSIDAD DE LA GLOBALIZACIÓN

La última precisión que este capítulo aportará al concepto de globalización se refiere a sus grados de intensidad. Entendemos la globalización como el conjunto de relaciones sociales que se traducen en la intensificación de las interacciones transnacionales, sean éstas prácticas interestatales, prácticas capitalistas globales o prácticas sociales y culturales transnacionales. La desigualdad del poder al interior de esas relaciones (los intercambios desiguales) se afirma por la manera como las entidades o fenómenos dominantes se desvinculan de sus ámbitos o espacios y ritmos locales de origen, e igualmente por el modo como las entidades o fenómenos dominados, después de ser desintegrados y desestructurados, resultan revinculados a sus ámbitos, espacios y ritmos locales de origen. En este proceso doble las entidades o fenómenos dominantes (globalizados), así como los dominados (localizados), sufren transformaciones internas. Inclusive la hamburguesa norteamericana tuvo que sufrir pequeñas alteraciones para desvincularse de su ámbito de origen (el *Midwest* norteamericano) y conquistar el mundo. Lo mismo sucedió con las leyes de propiedad intelectual, la música popular y el cine de Hollywood. Pero mientras que las transformaciones de los fenómenos dominantes son expansivas y buscan ampliar ámbitos, espacios y ritmos, las transformaciones de los fenómenos dominados son retráctiles, desintegradoras y desestructurantes. Sus ámbitos y ritmos, que eran locales por razones endógenas y que raramente se autorrepresentaban como locales, resultan relocalizados por razones exógenas y pasan en consecuencia a autorrepresentarse como locales. La desterritorialización, desvinculación local y transformación expansiva por un lado, y la reterritorialización, revinculación local y transformación desintegradora y retráctil por el otro, aparecen así como las dos caras de una misma moneda: la globalización.

Estos procesos se manifiestan de maneras muy distintas. Cuando se habla de globalización, normalmente se tienen presentes procesos extremadamente intensos y rápidos de desterritorialización y de reterritorialización, y consecuentemente se incluyen transformaciones expansivas y retráctiles extremadamente dramáticas. En estos casos, es relativamente fácil interpretar estos procesos como un conjunto limitado de causas bien definidas. La verdad, sin embargo, es que los procesos de globalización no siempre ocurren de esta forma. En ocasiones son más lentos, más difusos, más ambiguos y sus causas se muestran más indefinidas. Cla-

ro que siempre será posible estipular que bajo esta circunstancia no nos encontramos frente a procesos de globalización. Es esto mismo lo que tienden a hacer los autores más entusiastas frente a la globalización, así como aquellos que ven en ella algo sin precedentes, tanto por su naturaleza como por su intensidad[33].

Con todo esto, pienso que esta estrategia analítica no es la mejor, pues, contrariamente a lo que se pretende, reduce el ámbito y la naturaleza de los procesos de globalización en curso. Propongo entonces la distinción entre la *globalización de alta intensidad*, aplicada a los procesos rápidos, intensos y relativamente monocausales de globalización, y la *globalización de baja intensidad* para los procesos más lentos, difusos y más ambiguos en su causalidad. Un ejemplo concreto ayudará a identificar con mayor claridad los términos de esta distinción. He escogido, entre muchos otros posibles, uno de los consensos de Washington: el Estado de derecho y la resolución judicial de los litigios como parte del modelo de desarrollo liderado por el mercado. A mediados de la década de los años ochenta comenzaron a llegar a los tribunales de varios países europeos casos que involucraban a figuras públicas, individuos poderosos o famosos en la actividad económica o política. Estos casos, casi todos de naturaleza delictiva (corrupción, fraude, falsificación de documentos), dieron a los tribunales una visibilidad pública y un protagonismo político sin precedentes. Si exceptuamos el caso de la Corte Suprema de los Estados Unidos, desde la década de los años cuarenta los tribunales de los países centrales —y, dicho sea de paso, también los tribunales de los países semiperiféricos y periféricos— habían tenido una vida apagada. Reactivos mas no proactivos, resolviendo litigios entre individuos que raramente captaban la atención del público, sin intervenir en los conflictos sociales, los tribunales —su actividad, sus reglas, sus agentes— eran prácticamente desconocidos por la sociedad. Este estado de cosas comenzó a cambiar en la década de los años ochenta y rápidamente los tribunales pasaron a ocupar las primeras páginas de los diarios, su actividad se convirtió en una actualidad periodística y los magistrados se convirtieron en figuras públicas.

Tal fenómeno se presentó por ejemplo en Italia, Francia, España y Portugal, y en cada país hubo causas próximas específicas. Normalmente, la ocurrencia paralela y simultánea de un mismo fenómeno en diferentes países no hace de él un fenómeno global, a menos que las causas endógenas, diferentes según el país, tengan entre sí afinidades estructurales o compartan rasgos de causas remotas, comunes y transnacionales. De hecho, éste parece haber sido el caso. Pese a las diferencias nacionales, siempre significativas, podemos detectar en el nuevo protagonismo judicial algunos factores comunes. En primer lugar están las consecuencias de la confrontación entre el principio del Estado y el principio del

33. Cf., por todos ellos, Castells 1996.

mercado en la gestión de la vida social, de la cual resultaron las privatizaciones y la desregulación de la economía, la desmoralización de los servidores públicos, la crisis de los valores republicanos, un nuevo protagonismo del derecho privado, así como la emergencia de actores sociales poderosos hacia quienes se transfirieron prerrogativas de regulación social anteriormente en manos del Estado. Todo esto creó una nueva promiscuidad entre el poder económico y el poder político, que permitió a las élites circular fácilmente, y a veces de un lado para otro siguiendo un movimiento pendular. Esta promiscuidad, combinada con el debilitamiento de la idea de bien público o bien común, acabó por traducirse en una nueva patrimonialización o privatización del Estado, que recurrió muchas veces a la ilegalidad para concretar este hecho. La criminalidad de cuello blanco y en general la corrupción fueron los actos que más notoriedad dieron a los tribunales.

En segundo lugar, la creciente conversión de la globalización capitalista en algo irreversible e inevitable, combinada con las señales de crisis de los regímenes comunistas, condujo a la relativización de las grandes divergencias políticas. Estas divergencias, que antes permitían la resolución política de los conflictos políticos, dejaron de hacerlo, de manera que los conflictos se vieron reducidos, fragmentados y personalizados hasta el punto de transformarse en conflictos judiciales. A este proceso político de despolitización lo llamaremos judicialización de la política. En tercer lugar, esta judicialización de la política, que en un principio se mostró como una crisis de la democracia, se alimentó a su vez de ella. La legitimidad democrática que antes reposaba casi exclusivamente en los órganos políticos elegidos, el parlamento y el ejecutivo, se fue transfiriendo de algún modo a los tribunales.

Este fenómeno, además de presentarse en los países antes mencionados, ha venido dándose en la última década en muchos otros países de Europa del Este, de América Latina y de Asia[34]. La misma relación entre causas próximas (endógenas y específicas) y causas remotas (comunes, transnacionales) puede ser identificada, aunque con algunas modificaciones. Por esta razón, considero que estamos frente a un fenómeno de globalización de baja intensidad.

Un caso muy diferente es el que, en la misma área de la justicia y del derecho, ha sido protagonizado por los países centrales a través de sus agencias de cooperación y de asistencia internacional, así como por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo. Estas entidades se han propuesto promover en los países periféricos y semiperiféricos profundas reformas jurídicas y judiciales que hagan posible la creación de una institucionalidad jurídica y judicial eficiente adaptada al nuevo modelo de desarrollo, fundado en la

34. Este fenómeno ha sido analizado detalladamente en Santos (2001a).

prioridad del mercado y de las relaciones mercantiles entre ciudadanos y agentes económicos. Para lograr este objetivo se han utilizado importantes donaciones y empréstitos sin precedentes, comparados con las políticas de cooperación, de modernización y de desarrollo de los años sesenta y setenta. Tal como lo vimos en el proceso de globalización aquí descrito, en este caso también está en curso una política de primacía del derecho y de los tribunales, y de ella se desprenden los mismos fenómenos de visibilidad pública de los tribunales, de judicialización de la política y de la consecuente politización de la rama judicial. Sin embargo, contrariamente a lo que ocurre en el proceso anterior, éste es mucho más rápido e intenso y se presenta por el impulso de factores exógenos dominantes, bien definidos y fácilmente reconducibles en las políticas globales hegemónicas interesadas en crear globalmente una institucionalidad que facilite la expansión limitada del capitalismo global[35]. Estamos, pues, frente a una globalización de alta intensidad.

La utilidad de esta distinción reside en que permite esclarecer las relaciones de poder desigual inherentes a los distintos modos de producción de globalización y que son, por ello mismo, fundamentales para la concepción de globalización aquí expuesta. La globalización de baja intensidad tiende a dominar en aquellas situaciones donde los intercambios son menos desiguales, es decir, cuando las diferencias de poder (entre países, intereses, actores o prácticas situadas detrás de concepciones alternativas de globalización) son pequeñas. Por el contrario, la globalización de alta intensidad tiende a dominar en aquellas situaciones en las que los intercambios aparecen muy desiguales y las diferencias de poder son grandes.

¿HACIA DÓNDE VAMOS?

La intensificación de las interacciones económicas, políticas y culturales transnacionales de las tres últimas décadas tomó tales proporciones que parece legítimo preguntarse si con ella se inauguró un nuevo periodo y un nuevo modelo de desarrollo social. La naturaleza exacta de este periodo y de este modelo se encuentra en el centro de los debates actuales sobre el carácter de las transformaciones en curso en las sociedades capitalistas y en el sistema capitalista mundial considerado como un todo. Sostuve anteriormente que el periodo actual es de transición, y lo llamé «el periodo del sistema mundial en transición». Éste combina características propias del sistema mundial moderno con otras que apuntan hacia realidades sistémicas o extrasistémicas. No se trata de una simple yuxtaposición de características modernas y emergentes, ya que la combina-

35. Sobre este «movimiento» de la reforma global de los tribunales, cf. Santos 2001a y Rodríguez 2001.

ción entre ellas altera la lógica interna de unas y otras. El sistema mundial en transición es bastante complejo porque está constituido por tres grandes constelaciones de prácticas —prácticas interestatales, capitalistas globales, y sociales y culturales transnacionales— profundamente entrelazadas de acuerdo con dinámicas indeterminadas. Estamos, pues, frente a un periodo de gran apertura e indefinición, un periodo de bifurcación cuyas transformaciones futuras son inescrutables. La naturaleza misma del sistema mundial en transición resulta problemática, al punto que el orden posible es tanto el orden como el desorden. Incluso si admitimos que un nuevo sistema reemplazará al actual periodo de transición, no es posible establecer una relación determinada entre el orden que lo sostendrá y el caótico orden del periodo actual, o el orden no caótico que vino antes y que sostuvo durante cinco siglos el sistema mundial moderno. En estas circunstancias, no es sorprendente que el periodo en que vivimos sea objeto de las más variadas y contradictorias lecturas.

Son dos las principales lecturas alternativas acerca de los cambios actuales del sistema mundial en transición, las cuales señalan al mismo tiempo dos caminos distintos: la *lectura paradigmática* y la *lectura subparadigmática*.

La *lectura paradigmática* sostiene que el final de los años sesenta y el principio de los setenta marcaron el periodo de transición paradigmática en el sistema mundial, un periodo de crisis final del cual surgirá un nuevo paradigma social. Una de las lecturas paradigmáticas más sugestivas es la propuesta por Wallerstein y sus colaboradores[36]. Para Wallerstein, el sistema mundial moderno entró en un periodo de crisis sistémica, iniciado en 1967, y se extenderá hasta mediados del siglo XXI. Desde su perspectiva, el periodo entre 1967 y 1973 es crucial, pues marca una triple conjunción de puntos de ruptura en el sistema mundial: *a*) el punto de ruptura en una onda larga de Kondratieff (1945-1995?); *b*) el punto de ruptura de la hegemonía de los Estados Unidos sobre el sistema mundial (1873-2025?); *c*) el punto de ruptura en el sistema mundial moderno (1450-2100?).

Wallerstein explica que las pruebas que apoyan esta ruptura son más sólidas en *a*) que en *b*), e igualmente más fuertes en *b*) que en *c*), lo cual se explica una vez que el supuesto punto final de los ciclos se halla sucesivamente más alejado en el futuro. Según él, la expansión económica mundial está conduciendo a la mercantilización extrema de la vida social y a su extrema polarización (no sólo cuantitativa sino también social), y en consecuencia está alcanzando su límite máximo de ajuste y de adaptación, lo cual agotará en breve «su capacidad de mantenimiento de los ciclos rítmicos que constituyen su pulsación cardiaca» (1991b, 134). El colapso de los mecanismos de ajuste estructural abre un vasto terreno

36. Wallerstein 1991b; Hopkins *et al.* 1996; Arrighi y Silver 1999.

para la experimentación social y para las posibilidades históricas reales, muy difíciles de prever. En efecto, las ciencias sociales se muestran aquí de poca utilidad, a menos que ellas mismas se sujeten a una revisión radical y hagan parte de un cuestionamiento más amplio. Wallerstein llama tal cuestionamiento la *utopística* (distinta del *utopianismo*), esto es, «la ciencia de las utopías utópicas [...] la tentativa de clarificar las alternativas históricas reales que se encuentran frente a nosotros cuando un sistema histórico entra en una fase de crisis, y de evaluar en ese momento extremo de fluctuaciones las ventajas y desventajas de las estrategias alternativas» (1991a, 270).

Desde una perpectiva diferente aunque convergente, Arrighi nos invita a revisar las previsiones de Schumpeter sobre el futuro del capitalismo y basándose en ellas replantea la pregunta schumpeteriana: ¿podrá el capitalismo sobrevivir al éxito? (Arrighi 1994, 325; Arrighi y Silver 1999). Hace aproximadamente cincuenta años, Schumpeter formuló la tesis siguiente:

> [...] el desempeño actual y prospectivo del sistema capitalista es tal que él mismo refuta la idea de que su colapso pueda ocurrir ante el peso del fracaso económico, pero al mismo tiempo su propio éxito corrompe las instituciones sociales que lo protegen e «inevitablemente» crea las condiciones bajo las cuales no conseguirá sobrevivir, las cuales apuntan fuertemente hacia el socialismo como su heredero aparente (Schumpeter 1976, 61).

Schumpeter se mostraba así muy escéptico sobre el futuro del capitalismo. Arrighi por su lado defiende que la historia podrá venir a darle la razón:

> Su idea de que otro viraje concreto estaba al alcance del capitalismo se reveló evidentemente correcta. Pero las posibilidades indican que, durante los próximos cincuenta años, la historia probará estar también en lo cierto frente a su otra idea según la cual a cada viraje concreto se crean las condiciones bajo las cuales la supervivencia del capitalismo es cada vez más difícil (Arrighi 1994, 325).

En un trabajo más reciente, Arrighi y Silver insisten en el papel de la expansión del sistema financiero en las crisis finales de los sistemas hegemónicos anteriores (holandés y británico). La actual financiarización de la economía global apunta hacia la crisis final de la última y más reciente hegemonía, la de los Estados Unidos. Este fenómeno no es nuevo. Lo que es nuevo, y de una manera radical, es su combinación con la proliferación y con el poder creciente de las empresas multinacionales, así como el modo en que ellas interfieren con el poder de los Estados nacionales. Es precisamente esta combinación la que resultará apoyando una transición paradigmática (1999, 271-289).

La *lectura subparadigmática* considera el periodo actual como un importante proceso de ajuste estructural, en el cual el capitalismo no parece dar muestras de carencia de recursos o de imaginación. El ajuste es significativo porque supone la transición de un régimen de acumulación hacia otro distinto, o de un modo de regulación («fordismo») hacia otro (todavía por bautizar, «posfordismo»), como ha sido argumentado por las teorías de la regulación[37]. De acuerdo con algunos autores, el periodo actual de transición pone al descubierto los límites de las teorías de la regulación y los conceptos que convirtieron en lenguaje común, como el concepto de «regímenes de acumulación» y de «modos de regulación» (McMichael y Myhre 1990; Boyer y Drache 1996, 1998). Las teorías de la regulación, al menos aquellas que tuvieron más difusión, consideraban el Estado-nación como la unidad de análisis económico, lo que tenía probablemente sentido en el periodo histórico del desarrollo capitalista de los países centrales en el cual estas teorías fueron elaboradas. Hoy en día la regulación nacional de la economía se encuentra en ruinas, y de esas ruinas está surgiendo una regulación transnacional, una «relación salarial global», fundada paradójicamente en la fragmentación creciente de los mercados laborales, que transforma drásticamente el papel regulatorio del Estado-nación, forzando el retiro de la protección estatal de los mercados monetarios, laborales y mercantiles nacionales, y suscitando una profunda reorganización estatal. En realidad, se puede estar forjando una nueva forma política: el «Estado transnacional».

Como era de esperar, todo esto es discutible y está siendo cuestionado. Como vimos anteriormente, la real dimensión del debilitamiento de las funciones regulatorias del Estado-nación es hoy uno de los debates fundamentales de la sociología y de la economía política. Es incuestionable el hecho de que tales funciones cambiaran (o estén cambiando) dramáticamente, y que esto se haga de tal forma que el dualismo tradicional entre regulación nacional y regulación internacional sea puesto en duda.

Dentro de la lectura subparadigmática del actual periodo de desarrollo hay sin embargo algún consenso en torno a los siguientes puntos. Dada la naturaleza antagónica de las relaciones sociales capitalistas, la reproducción rutinaria y la expansión sostenida de la acumulación de capital aparecen como inherentemente problemáticas. Para que se produzca esta acumulación de capital, se presupone: *a*) una correspondencia dinámica entre un determinado modelo de producción y el correspondiente modelo de consumo (un régimen de acumulación); *b*) un conjunto institucional de normas, instituciones, organizaciones y pactos sociales que asegure la reproducción de todo un campo de relaciones sociales sobre el cual el régimen de acumulación está basado (un modo de regulación). Así, podrán presentarse crisis *del* régimen de acumulación y cri-

37. Aglietta 1979; Boyer 1986; 1990. Cf. igualmente Jessop 1990a; 1990b; Kotz 1990; Mahnkopf 1988; Noel 1987; Vroey 1984.

sis *en el* régimen de acumulación. Lo mismo ocurre con el modo de regulación. Desde los años sesenta, los países centrales están atravesando por una doble crisis del régimen de acumulación y del modo de regulación. El papel regulatorio del Estado-nación tiende a ser más decisivo en las «crisis *del*» que en las «crisis *en el*». Pero el modo como éste es ejercido depende fuertemente del contexto internacional, de la integración de la economía nacional en la división internacional del trabajo y de las capacidades y recursos institucionales específicos al Estado en particular, bajo condiciones de crisis hostiles, estrategias de acumulación con estrategias hegemónicas y estrategias de confianza.

La lectura paradigmática es mucho más amplia que la lectura subparadigmática, tanto en sus afirmaciones sustantivas como en la amplitud de su tiempo-espacio. Según ella, la crisis del régimen de acumulación y del modo de regulación son simples síntomas de una crisis más profunda: una crisis relativa a la civilización o a la época. Las «soluciones» de las crisis subparadigmáticas son producto de los mecanismos de ajuste estructural del sistema. Teniendo en cuenta que estos mecanismos están siendo irreversiblemente desgastados, tales «soluciones» serán cada vez más provisorias e insatisfactorias. Por su lado, la lectura subparadigmática es, cuando mucho, agnóstica en lo relacionado con las previsiones paradigmáticas y considera que, al ser éstas de largo plazo, no son más que simples conjeturas. Sostiene igualmente que si el pasado tiene alguna lección que darnos, ésta es que hasta ahora el capitalismo ha resuelto con éxito sus crisis y siempre en un horizonte temporal corto.

La confrontación entre lecturas paradigmáticas y lecturas subparadigmáticas posee dos registros principales, el analítico y el ideológico-político. Como acabamos de ver, el registro analítico es la formulación más consistente del debate sobre si la globalización es un fenómeno nuevo o un fenómeno antiguo. Porque si se asume que lo nuevo de hoy es siempre la predicción de lo nuevo de mañana, quienes consideran la globalización como un fenómeno nuevo son los mismos que legitiman las lecturas paradigmáticas, mientras que quienes consideran la globalización como un fenómeno viejo, renovado o no, son aquellos que adoptan lecturas subparadigmáticas[38].

Pero esta confrontación se inscribe también dentro de un registro político-ideológico, a partir del momento en que se cuestionan diferentes perspectivas sobre la naturaleza, el ámbito y la orientación político-ideológica de las transformaciones en curso y por tanto sobre las acciones y luchas que habrán de promoverlas o por el contrario combatirlas.

38. A pesar de considerar la globalización como un fenómeno viejo, algunos de los teóricos del sistema mundial, como es el caso de Wallerstein, adoptan lecturas paradigmáticas a partir de análisis sistémicos, principalmente del análisis de la superposición de puntos de ruptura en los diferentes procesos de larga duración que conforman el sistema mundial moderno.

Estas dos lecturas son de hecho los dos argumentos fundamentales referidos a la acción política en las condiciones tormentosas de nuestros días. Los argumentos paradigmáticos hacen un llamado a los actores colectivos que privilegian la acción transformadora, mientras que los argumentos subparadigmáticos apelan a los actores colectivos que privilegian la acción adaptadora. En todo caso, se trata de dos tipos-ideas de actores colectivos. Algunos actores sociales (grupos, clases, organizaciones) se adhieren únicamente a uno de los dos argumentos, pero muchos de ellos se identifican con los dos dependiendo del tiempo o del tema, sin garantizar fidelidades exclusivas o irreversibles frente a uno u otro. Ciertos actores pueden experimentar la globalización de la economía en el modo subparadigmático y la globalización de la cultura en el modo paradigmático, al paso que otros pueden proceder de manera inversa. Adicionalmente, habrá quienes conciban como económicos los mismos procesos de globalización que otros consideran culturales o políticos.

Los actores que privilegian la lectura paradigmática tienden a ser más apocalípticos en la evaluación de los miedos, riesgos, peligros y colapsos de nuestro tiempo, y a ser más ambiciosos en lo que tiene que ver con el campo de posibilidades y elecciones históricas que está siendo revelado. Así, el proceso de globalización puede ser visto ya sea como altamente destructivo de los equilibrios y de las identidades insustituibles, ya sea como la inauguración de una nueva era de solidaridad global o incluso cósmica.

A su vez, para los actores que privilegian la lectura subparadigmática, las actuales transformaciones globales de la economía, la política y la cultura, a pesar de su indiscutible importancia, no están forjando ni un nuevo mundo utópico ni tampoco una catástrofe. Ellas expresan apenas la turbulencia transitoria y el caos parcial que acompañan normalmente a cualquier cambio en los sistemas establecidos.

La coexistencia de interpretaciones paradigmáticas y de interpretaciones subparadigmáticas es probablemente la característica más distintiva de nuestros días. ¿No será ésta la característica de todos los periodos de transición paradigmática? La turbulencia para unos inevitable e incontrolable es vista por otros como un pronóstico de rupturas radicales. Y entre estos últimos hay quienes ven peligros incontrolables donde otros ven oportunidades de emancipaciones insospechables. Mis análisis del tiempo presente, mi preferencia por las acciones transformadoras y en general mi sensibilidad —y ésa es la palabra exacta— me inducen a pensar que las lecturas paradigmáticas interpretan mejor que las lecturas subparadigmáticas nuestra condición al comienzo del nuevo milenio[39].

39. La justificación de esta posición es presentada en otro lugar (Santos 1998a).

BIBLIOGRAFÍA

Aglietta, M. (1979), *A Theory of Capitalist Regulation*. London: New Left Books.
Albrow, M. y King, E. (eds.) (1990), *Globalization Knowledge and Society*. London: Sage.
Appadurai, A. (1990), «Disjuncture and Difference in the Global and Cultural Economy», *Public Culture*, 2.
— (1997), *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press [*La modernidad desbordada*. México: FCE].
— (1999), «Globalization and the Research of Imagination», *International Social Science Journal*, 160.
Arrighi, G. (1994), *The Long Twentieth Century*. London: Verso [*El largo siglo* XX. Madrid: Akal].
— y Silver, B. (1999), *Chaos and Governance in the Modern World System*. Minneapolis: University of Minnesota Press [*Caos y orden en el sistema-mundo moderno*. Madrid: Akal, 2001].
Banco Mundial (1994), *Averting the Old Age Crisis: Policies to Protect the Old and Promote Growth*. New York: OUP [*En envejecimiento sin crisis*. Washington D.C.: Banco Mundial, 1994].
— (1997), *World Development Report 1997*. New York: OUP [*Informe Mundial de Desarrollo 1007*. Washington D.C.: Banco Mundial, 1997].
Barber, B. y Schulz, A. (eds.) (1995), *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books.
Bauman, Z. (1992), *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge [*La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal].
Beck, U. (1992), *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage [*La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 2001].
Becker, D. *et al.* (1987), *Postimperialism*. Boulder, Col.: Lynne Rienner Publishers.
— y R. Sklar (1987), «Why Postimperialism?», en D. Becker *et al.*
Bergesen, A. (ed.) (1980), *Studies of the Modern World-System*. New York: Academic Press.
— (1990), «Turning World-System Theory on its Head», en M. Featherstone (ed.).
Berman, H. (1983), *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press [*La formación de la tradición jurídica en Occidente*. México: FCE].
Berry, W. (1996), «Conserving Communities», en Mander y Goldsmith (eds.).
Boulding, E. (1991), «The Old and New Transnationalism: An Evolutionary Perspective», *Human Relations*, 44.
Boyer, Ch. (1998), «Le politique à l'ère de la mondialisation et de la finance: le point sur quelques recherches régulationnistes». Comunicación para el Coloquio «Evolution et transformation des systèmes économiques: Approches comparatives du capitalisme et du socialisme». Paris: EHESS, 19-21 de junio.
Boyer, R. (ed.) (1986), *Capitalismes de fin de siècle*. Paris: Maspéro.
— (1990), *The Regulation School: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press [*La teoría de la regulación*. Valencia: EAM/JVEI, 1992].
— (1999), «Institutional Reforms for Growth, Employment and Social Cohesion: Elements of a European and National Agenda». Estudio preparado para la Presidencia Portuguesa de la Unión Europea en el primer semestre de 2000. Paris: Cepremap, Novembre.

— y Drache, D. (eds.) (1996), *States Against Markets: The Limits of Globalization*. New York: Routledge.
Castells, M. (1996), *The Rise of the Network Society*. Cambridge: Blackwell [*La sociedad red. Madrid: Alianza, 1996*].
Chase-Dunn, Chr. (1991), *Global Formation: Structures of the World-Economy*. Cambridge: Polity Press.
— *et al.* (1998), «Globalization: A World-System Perspective», XIV World Congress of Sociology. Montreal. Consultado en <http://csf.colorado.edu/systems/archives/papers/>.
Chossudovsky, M. (1997), *The Globalization of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms*. London: Zed Books [*Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002].
Clarke, T. (1996), «Mechanisms of Corporate Rule», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.), *The Case Against Global Economy*. San Francisco: Sierra Club Books.
Contributions in Honour of J.G. Sauveplanne (1984), Unification and Comparative Law in Theory and Practice. Amberes: Kluwer.
Cowhey, P. F. (1990), «The International Telecommunications Regime: the Political Roots of Regimes for High Technology», *International Organization*, (44)2.
Drache, D. (1999), «Globalization: Is There Anything to Fear?». Comunicación presentada en el Seminario «Governing the Public Domain beyond the Era of the Washington Consensus?: Redrawing the Line between the State and the Market». Toronto: York University, 4-6 de noviembre.
Durand, M.-F. *et al.* (1993), *Le monde: espaces et systèmes*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz.
Eliassen, K. y Sjovaag, M. (eds.) (1999), *European Telecommunications Liberalization*. London: Routledge.
Esping-Andersen, G. (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press [*Los tres mundos del Estado de bienestar*. Valencia: Alfons El Magnámim, 1993].
Evans, P. (1979), *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State and Local Capital in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
— (1986), «State, Capital and the Transformation of Dependence: The Brazilian Computer Case», *World Development*, 14.
— (1987), «Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists», en Deyo (ed.).
Falk, R. (1995), *On Human Governance: Toward a New Global Politics*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
— (1999), *Predatory Globalization: A Critique*. Cambridge: Polity Press [*La globalización depredadora*. Madrid: Siglo XXI, 2002].
Featherstone, M. (ed.) (1990), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
— (1990), «Global Culture: An Introduction», en Featherstone (ed.), 1-14.
— *et al.* (1995), *Global Modernities*. Thousand Oaks: Sage.
Ferrera, M. (1996), «The 'Southern Model' of Welfare in Social Europe», *Journal of European Social Policy*, 6(1).
Fortuna, C. (ed.) (1997), *Cidade, cultura e globalização*. Lisboa: Celta.
— (1997), «Introdução: sociologia, cultura urbana e globalização», en Fortuna (ed.).

Friedman, J. (1994), *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage [*Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001].
Fröbel, F. *et al.* (1980), *The New International Division of Labor*. Cambridge: CUP.
Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press [*El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992].
Giddens, A. (1990), *Sociology*. Oxford: Polity Press [*Sociología*, Madrid: Alianza, 1997].
— (1991), *The Consequences of Modernity*. Oxford: Polity Press [*Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993].
— (1999), *Para uma terceira via: a renovação da social-democracia*. Lisboa: Presença [*La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*. Madrid: Taurus, 1999].
Gordon, D. M. (1988), «The Global Economy: New Edifice or Crumbling Foundations?», *New Left Review*, 168.
Grupo de Lisboa (1994), *Limites à competição*. Lisboa: Publicações Europa-América.
Haggard, St. y Kaufman, R. (eds.) (1992), *The Politics of Economic Adjustment, International Constraints, Distributive Conflicts and the State*. Princeton: Princeton University Press.
— y Simmons, B. A. (1987), «Theories of International Regimes», *International Organization*, 41.
Hall, St. y Gleben, B. (eds.) (1992), *Formations of Modernity*. London: Polity Press.
— y McGrew, T. (eds.) (1992), *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity Press.
Hancher, L. y Moran, M. (eds.) (1989), *Capitalism, Culture and Economic Regulation*. Oxford: Clarendon Press.
Hannerz, U. (1990), «Cosmopolitan and Local in World Culture», en M. Featherstone (ed.).
Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell [*La condición de la postmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998].
Held, D. (ed.) (1993), *Prospects of Democracy*. Stanford: Stanford University Press [*Modelos de democracia*. Madrid: Alianza, 1993].
— (1993), «Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order», en Held, D. (ed.), *Prospects for Democracy*. Stanford: Stanford University Press.
Hendley, K. (1995), «The Spillover Effect of Privatization on Russian Legal Culture», *Transnational Law and Contemporary Problems*, 5.
Hespanha, P. y Carapinheiro, G. (2001), *A globalização do risco social: políticas nacionais e estratégias locais*. Porto: Afrontamento.
Hines, C. y Lang, T. (1996), «In Favor of a New Protectionism», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.) [*El nuevo proteccionismo*. Barcelona: Ariel, 1996].
Hopkins, T. *et al.* (1996), *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*. London: Zed Books.
Huet, J. y Maisl, H. (1989), *Droit de l'informatique et des télécommunications*. Paris: Litec.
Hunter, A. (1995), «Globalization from Below? Promises and Perils of the New Internationalism», *Social Policy*, (25)4.

Huntington, S. (1993), «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, LXXII [*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*. Barcelona: Paidós].

Ianni, O., «O Príncipe electrónico», *Primeira Versão* (IFCH/UNICAMP), 78, Novembro.

Inhoff, D. (1996), «Community Supported Agriculture: Farming with a Face on It», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.).

Jameson, F. y Miyoshi, M. (eds.) (1998), *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press.

Jenkins, R. (1984), «Divisions Over the International Division of Labour», *Capital and Class*, 22.

Jenson, J. y Santos, B. de Sousa (eds.) (2000), *Globalizing Institutions: Case Studies in Regulation and Innovation*. Aldershot: Ashgate.

Jessop, B. (1990a), *State Theory. Putting Capitalist States in their Place*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

— (1990b), «Regulation Theories in retrospect and prospect», *Economy and Society*, 19.

— (1995), «The Future of the National State: Erosion or Reorganization? General Reflections on the West European Case». Comunicación presentada en la Segunda Conferencia de *Theory, Culture and Society* «Culture and Identity: City, Nation, World». Berlín, 10-14 de agosto.

Kennedy, P. (1993), *Preparing for the Twenty-First Century*. New York: Random House [*Hacia el siglo XXI*. Barcelona: Plaza y Janés, 1993].

Keohane, R. (1985), *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press.

— y Nye, J. (1977), *Power and Interdependence*. Boston: Little, Brown and Company [*Poder e interdependencia*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1988].

Kidder, Th. y McGinn, M. (1995), «In the Wake of Nafta: Transitional Workers Networks», *Social Policy*, (25)4.

King, A. D. (ed.) (1991), *Culture, Globalization and World-System*. Basingstoke: MacMillan.

Kotz, D. (1990), «A Comparative Analysis of the Theory of Regulation and the Social Structure of Accumulation Theory», *Science and Society*, 54.

Krasner, St. (ed.) (1983), *International Regimes*. Ithaca: Cornell University Press.

Kumar, S. (1996), «Gandhi's *Swadeshi*: The Economics of Permanence», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.).

Lash, S. y Urry, J. (1996), *Economics of Signs and Space*. London: Sage [*Economía de signos y espacios*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998].

Mahnkopf, B. (ed.) (1998), *Der Gewendete Kapitalismus: Kritische Beiträge zu einer Theorie der Regulation*. Münster: Westfälischer Dampfboot.

Maizels, A. (1992), *Commodities in Crisis*. Oxford: OUP.

Mander, J. (1996), «Facing the Rising Tide», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.).

— y Goldsmith, E. (eds.) (1996), *The Case Against the Global Economy*, San Francisco: Sierra Club Books.

Marques, M. M. Leitão *et al.* (2000), *O endividamento dos consumidores*. Coimbra: Almedina.

McMichael, Ph. y Myhre, D. (1990), «Global Regulation vs. The Nation-State: Agro-Food Systems and the New Politics of Capital», *Review of Radical Political Economy*, 22.
McMichael, Ph. (1996), *Development and Social Change: A Global Perspective*. Thousand Oaks: Pine Forge.
Meeker-Lowry, S. (1996), «Community Money: The Potential of Local Currency», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.), 446-459.
Meyer, J. (1987), «The World Polity and the Authority of the Nation-State», en G. Thomas *et al.*
Meyer, W. (1987), «Testing Theories of Cultural Imperialism: International Media and Domestic Impact», *International Interactions*, 13.
Morris, D. (1996), «Communities: Building Authority, Responsability and Capacity», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.).
Moyo, S. y Katerere, Y. (1991), *NGOs in Transition: An Assessment of Regional NGOs in the Development Process*. Harare: The Zimbabwe Energy Research Organization.
Murphy, C. (1994), *International Organization and Industrial Change*. Oxford: Polity Press.
Noel, A. (1987), «Accumulation, Regulation and Social Change: An Essay on French Political Economy», *International Organization*, 41.
Norberg-Hodge, H. (1996), «Shifting Direction: From Global Dependence to Local Interdependence», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.).
North, D. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: CUP [*Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: FCE, 1993].
Nugter, A. y Smits, J. (1989), «The Regulation of International Telecommunication Services: A New Approach», *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, 14.
OCDE/DAC (2000), «Development Co-operation Report 1999 – Efforts and Policies of the Members of the Development Assistance Commitee», *The DAC Journal*, vol. 1(1). UNCTAD (2000) Capital Flows and Growth in Africa. Genève: Naciones Unidas.
Parsons, T. (1971), *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall [*El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas, 1982].
Pureza, J. M. (1995), *O Patrimonio Comum da Humanidade: Rumo a un Direito Internacional da Solidaridade?* Coimbra: Facultade de Economía da Universidades de Coimbra [*El patrimonio común de la Humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?*, trad. de J. Alcaide, Madrid: Trotta, 2002].
Reis, J. (1998), «O institucionalismo económico: crónica sobre os saberes da economia», *Notas Económicas – Revista da Facultade de Economía da Universidade de Coimbra*, 11.
Riess, J. (1991), «Das europäische Tele-Kommunications recht: Recht zwischen Markt und Technik», *Computer und Recht*, 9.
Ritzer, G. (1995), *The MacDonaldization of Society*. Thousand Oaks: Pine Forge [*La MacDonalización de la sociedad*. Barcelona: Ariel, 1999].
Robertson, R. (1990), «Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept», en M. Featherstone (ed.).
— (1992), *Globalization*. London: Sage.

— y Khondker, H. (1998), «Discourses of Globalization. Preliminary Considerations», *International Sociology*, 13(1).
Robinson, W. (1995), «Globalization: Nine Theses on our Epoch», *Race and Class*, 38(2).
Rodríguez, C. A. (2001), «Globalización, reforma judicial y Estado de derecho: el regreso de los programas de derecho y desarrollo», *El Otro Derecho*, 25. Bogotá: ILSA.
Rosenau, J. (1990), *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*. Princeton: Princeton University Press.
Sale, K. (1996), «Principles of Bioregionalism», en J. Mander y E. Goldsmith (eds.).
Santos, B. de Sousa (ed.) (1993a), *Portugal: Um retrato singular*. Porto: Afrontamento.
— (1993b), «O Estado, as relações salariais e o bem-estar social na semiperiferia: o caso português», en B. de Sousa Santos (ed.), 17-56.
— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
— (1996), «A queda do angelus novus. Para além da equação moderna entre raízes e opções», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 45 (cap. 2 de este volumen).
— (1997), «Por uma concepção multicultural de direitos humanos», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48.
— (1998a), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA/Universidad Nacional de Colombia.
— (1998a), «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics & Society*, 26(4).
— (1998b), *Reinventar a democracia*. Lisboa: Gradiva (cap. 8 de este volumen).
— (1999), «Porque é tão difícil construir uma teoria crítica?», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 54.
— (2000a), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
— (2000b), «Law and Democracy: (Mis)trusting the Global Reform of Courts», en J. Jenson y B. de Sousa Santos (eds.).
— (2001a), «Derecho y democracia: la reforma global de la justicia», en B. de Sousa Santos y M. García (dirs.).
— y Ferreira, S. (2001b), «A reforma do Estado-Providência entre globalizações conflituantes», en P. Hespanha y G. Carapinheiro (eds.).
— (2004) «El presupuesto participativo de Porto Alegre: para una democracia redistributiva», en B. de Sousa Santos (ed.).
— (ed.) (2004), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.
— y García, M. (dirs.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Universidad de Los Andes-Siglo del Hombre-Colciencias-Universidad Nacional de Colombia-CES-ICANH.
Sassen, S. (1991), *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press [*La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires: Eudeba, 1991].
— (1994), *Cities in a World Economy*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
Schumpeter, J. (1976), *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: George Allen and Unwin [*Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Folio, 1984].

Silverstein, K. (1999), «Millions for Viagra, Pennies for Diseases of the Poor: Research Money goes to Profitable Lifestyle Drugs», *The Nation*, July 19.
Singh, A. (1993), «The Lost Decade: The Economic Crisis of the Third World in the 1980s: How the North Caused the South's Crisis», *Contention*, 3.
Sklair, L. (1991), *Sociology of the Global System*. London: Harvester Wheatsheaf [*Sociología del sistema global*. Barcelona: Gedisa, 2003].
Smith, A. (1990), «Towards a Global Culture?», en M. Featherstone (ed.).
Stallings, B. (ed.) (1995), *Global Change, Regional Response: The New International Context of Development*. Cambridge: CUP.
— y Streeck, W. (1995), «Capitalism in Conflict? The United States, Europe and Japan in the Post-cold War World», en B. Stallings (ed.).
— (1992a), «International Influence on Economic Policy: Debt, Stabilization and Structural Reform», en S. Haggard y R. Kaufman (eds.).
— (1992b), *Sustainable Development with Equity in the 1990s. Policies and Alternatives*. Madison: Global Studies Research Program.
Stiglitz, J. (1998), «More Instruments and Broader Goals: Moving Toward the Post-Washington Consensus», *The 1998 WIDER Annual Lecture*, Helsinki. Disponible en <http://www.worldbank.org/html/extdr/extme/js-010798/wider.htm>.
— y Orszag, P. (1999), «Rethinking Pension Reform: Ten Myths About Social Security Systems», World Bank Conference *New Ideas About Old Age Security*. Disponible en <http://worldbank.org/knowledge/chiefecon/conferen/papers/rethinking.htm>.
Thomas, G. *et al.* (1987), *Institutional Structure: Constituing State, Society and the Individual*. Beverly Hills: Sage.
Tilly, Ch. (1990), *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990*. Cambridge: Blackwell [*Coerción, capital y Estados europeos: 990-1990*. Barcelona: Gedisa, 2003].
— (1995), «Globalization Threatens Labor's Rights», *International Labor and Working-Class History*, 47.
Toulmin, St. (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free Press [*Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península, 2001].
UNAIDS, Joint United Nations Programme on HIV/AIDS (2000), *Report on the Global HIV/AIDS Epidemia*. Genève: UNAIDS.
UNDP – Human Development Report (1999), *Globalizing with a Human Face*. New York: OUP.
— (2001), *Making New Technologies Work for Human Development*. New York: OUP.
UNICEF (2000), *Promise and Progress: Achieving Goals for Children* (1990-2000), New York: UNICEF.
Van der Velden, F. (1984), «Uniform International Sales Law and the Battle of Forms», en *Contributions in Honour of J.G. Sauveplane*.
Vroey, M. de (1984), «A Regulation Approach Interpretation of the Contemporary Crisis», *Capital and Class*, 23.
Wade, R. (1990), *Governing the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization*. Princeton: Princeton University Press.
— (1996), «Japan, the World Bank and the Art Paradigm Maintenance: The East Asian Miracle in Political Perspective», *Revue d'Économie Financière*.

Wallerstein, I. (1979), *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: CUP.
— (1991a), *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press [*Impensar las ciencias sociales*. México: CIDE, UNAM, Siglo XXI, ²1999].
— (1991b), *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge: CUP.
Walton, J. (ed.) (1985), *Capital and Labor in the Urbanized World*. London: Sage Publications.
Walton, J. (1985), «The Third 'New' International Division of Labor», en J. Walton (ed.).
Waters, M. (1995), *Globalization*. London: Routledge.
Whitley, R. (1992), *Business Systems in East Asia. Firms, Markets and Societies*. London: Sage.
World Bank (1997), *World Development Report: The State in a Changing World*. Washington, D.C.: The World Bank.
— (1998), *African Development Indicators*. Washington, D.C.: The World Bank.
— (2000), *Global Development Finance*. Washington, D.C.: The World Bank.
Wuthnow, R. (1985), «State Structures and Ideological Outcomes», *American Sociological Review*, 50.
— (1987), *Meaning of Moral Order*. Berkeley: University of California Press.

7

LA REINVENCIÓN SOLIDARIA Y PARTICIPATIVA DEL ESTADO*

LA REFORMA DEL ESTADO

La cuestión de la reforma del Estado resulta, cuando menos, intrigante. La modernidad ha conocido dos paradigmas de transformación social: la revolución y el reformismo. El primero se pensó para ejercerse contra el Estado, el segundo para que lo ejerciera el Estado. Este último acabó imponiéndose en los países centrales, antes de extenderse a todo el sistema mundial. Para el reformismo, la sociedad es la entidad problemática, el objeto de la reforma; el Estado, la solución del problema, el sujeto de la reforma. Cabe por tanto hacer una primera observación: si, como ocurre hoy día, el Estado se torna él mismo problemático, si se convierte en objeto de reforma, nos encontramos, entonces, ante una crisis del reformismo.

De esta observación se siguen otras que pueden plantearse como preguntas: si durante la vigencia del reformismo el Estado fue el sujeto de la reforma y la sociedad su objeto, ahora que el Estado se ha convertido en objeto de reforma, ¿quién es el sujeto de la reforma?, ¿acaso la sociedad? Y de ser así, ¿quién dentro de la sociedad? O ¿será el propio Estado el que se autorreforme? Y, en este caso, ¿quién dentro del Estado es el sujeto de la reforma de la que es objeto el propio Estado? O ¿será que la reforma del Estado deshace la distinción hasta ahora vigente entre Estado y sociedad?

Iniciaré este capítulo con un análisis del contexto social y político en el que se ha perfilado la tendencia a favor de la reforma del Estado. Me referiré después, brevemente, a las distintas alternativas de reforma que se han propuesto, para, por último, centrar mi atención en la función que puede desempeñar el llamado tercer sector en la reforma del Esta-

* Publicado en *Reinventar la democracia*, Madrid: Sequitur, 1999. Traducción de Diego Palacio y Javier Eraso.

do, subrayando las condiciones que determinan el sentido político de esa función, así como el tipo de reforma a la que apunta.

Tras un breve periodo durante el que intentó convertirse en el camino del cambio gradual, pacífico y legal hacia el socialismo, el reformismo, en su sentido más amplio, vino a significar el proceso a través del cual el movimiento obrero y sus aliados encauzaron su resistencia contra la reducción de la vía social a la ley del valor, a la lógica de la acumulación y a las reglas del mercado. De esa resistencia nació una institucionalidad encargada de asegurar la pervivencia de las interdependencias de carácter no mercantil, es decir, las interdependencias cooperativas, solidarias y voluntarias. Con esta institucionalidad, el interés general o público consiguió tener, en el seno de la sociedad capitalista, alguna vigencia a través del desarrollo de tres grandes cuestiones: la regulación del trabajo, la protección social contra los riesgos sociales y la seguridad contra el desorden y la violencia. La institucionalidad reformista se asentó sobre una articulación específica de los tres principios modernos de regulación: los principios del Estado, del mercado y de la comunidad. La articulación estableció un círculo virtuoso entre el principio del Estado y el del mercado, del que ambos salieron fortalecidos, al mismo tiempo que el principio de comunidad, basado en la obligación política horizontal —de ciudadano a ciudadano—, se vio desnaturalizado al quedar reducido el reconocimiento político de la cooperación y de la solidaridad entre ciudadanos a aquellas formas de cooperación y solidaridad mediadas por el Estado.

Con esa articulación de la regulación, la capacidad del mercado para generar situaciones caóticas —la llamada «cuestión social» (anomia, exclusión social, disgregación de la familia, violencia)— quedó sujeta a control político al entrar a formar parte, a través de la democracia y de la ciudadanía, de la actuación política reglada. La politización de la cuestión social significó pasar a considerarla desde criterios no capitalistas, aunque no con la finalidad de eliminarla sino tan sólo de apaciguarla. Este control sobre el «capitalismo como consecuencia» (la cuestión social) permitió legitimar el «capitalismo como causa». El Estado fue, en este sentido, el escenario político donde el capitalismo intentó realizar, desde el reconocimiento de sus propios límites, todas sus potencialidades. La forma política más completa del reformismo político fue, en los países centrales del sistema mundial, el Estado-providencia o de bienestar y, en los países periféricos y semiperiféricos, el Estado desarrollista.

El reformismo se basa en la idea de que sólo es normal el cambio social que puede ser normalizado. La lógica de la normalización se basa en la simetría entre mejora y repetición. Los dispositivos de la normalización son el derecho, el sistema educativo y la identidad cultural. La repetición es la condición del orden y la mejora, la condición del progreso. Ambas se complementan y el ritmo del cambio social normal viene marcado por la secuencia entre los momentos de repetición y los de mejora.

El reformismo tiene, pues, algo de paradójico: si una determinada condición social se repite, no mejora, y si mejora, no se repite. Pero esta paradoja, lejos de paralizar la política reformista, constituye su gran fuente de energía. Esto se debe, principalmente, a dos razones. Por un lado, debido a su carácter fragmentario, desigual y selectivo, el cambio social normal resulta en gran medida opaco, de modo que una misma condición o acción política puede ser interpretada por unos grupos sociales como repetición y por otros como mejora; los conflictos entre estos grupos son los que de hecho impulsan las reformas. Por otro lado, la ausencia de una dirección global del cambio social permite que los procesos de cambio puedan percibirse bien como fenómenos de corto plazo, bien como manifestaciones puntuales de fenómenos a largo plazo. La indeterminación de las temporalidades confiere al cambio un sentido de inevitabilidad del que deriva su legitimidad.

La opacidad e indeterminación del cambio social normal se dan asimismo en otros tres niveles que también contribuyen a reforzar la legitimidad del paradigma reformista. En primer lugar, la articulación entre repetición y mejora permite concebir el cambio social como un juego de suma positiva en el que los procesos de inclusión social superan en número a los de exclusión. Cualquier dato empírico que indique lo contrario siempre puede interpretarse, en el supuesto de que no pueda refutarse, como un fenómeno transitorio y reversible. En segundo lugar, las medidas reformistas tienen un carácter intrínsecamente ambiguo: su naturaleza capitalista o anticapitalista resulta, por principio, discutible. En tercer lugar, la indeterminación y la opacidad confieren a las políticas reformistas una gran plasticidad y abstracción: de ahí que puedan funcionar como modelos políticos creíbles en los más variados contextos sociales. Conviene recordar, en este sentido, que, más allá de las apariencias y de los discursos, el paradigma de la transformación reformista siempre fue más internacional y transnacional que el de la transformación revolucionaria.

El Estado nacional desempeñó su función central en el cambio social reformista a través de tres estrategias básicas: acumulación, confianza y legitimación o hegemonía. Mediante las estrategias de acumulación, consiguió estabilizar la producción capitalista. Con las estrategias de confianza, estabilizó las expectativas de los ciudadanos, contrarrestando los riesgos derivados de las externalidades de la acumulación social y del distanciamiento entre las acciones técnicas y sus efectos, es decir, el contexto inmediato de las interacciones humanas. Con las estrategias de hegemonía, el Estado afianzó la lealtad de las distintas clases sociales para con la gestión estatal de las oportunidades y de los riesgos, garantizando así su propia estabilidad, ya sea como entidad política o como entidad administrativa. Veamos con más detalle el ámbito de intervención social de cada una de estas estrategias estatales, así como la manera en que operan, en cada una de ellas, la simetría entre repetición y mejora y sus códigos binarios de evaluación política.

El ámbito de intervención social de la estrategia de acumulación es el de la mercantilización del trabajo, de los bienes y de los servicios. El momento de repetición del cambio social es aquí la sostenibilidad de la acumulación y el momento de mejora, el crecimiento económico. La evaluación política sigue el código binario «promover/restringir el mercado». La estrategia de hegemonía abarca, por su parte, tres ámbitos sociales de intervención: 1) la participación y la representación políticas, con su código binario «democrático/antidemocrático», su repetición en la democracia liberal y su mejora en el desarrollo de los derechos; 2) el consumo social, con su código «justo/injusto»: repetición, en la paz social y mejora, en la equidad social; y 3) el consumo cultural, la educación y la comunicación de masas: aquí el código es «leal/desleal», la repetición, identidad cultural, y la mejora, distribución de los conocimientos y de la información. La tercera estrategia, la de la confianza, también abarca tres ámbitos de intervención social: 1) los riesgos en las relaciones internacionales, evaluados con el código «amigo/enemigo»; el momento de repetición está en la soberanía y la seguridad nacionales, y el de mejora, en la lucha por consolidar la posición del país en el sistema mundial; 2) el ámbito de los riesgos en las relaciones sociales (desde los delitos hasta los accidentes), sujeto a un doble código binario: «legal/ilegal», «relevante/irrelevante»; la repetición es aquí el orden jurídico vigente, y la mejora, la prevención de los riesgos y el incremento de la capacidad represiva; y, por último, 3) los riesgos tecnológicos y los accidentes medioambientales. En este ámbito, los códigos de evaluación son «seguro/inseguro» y «previsible/imprevisible», el momento de repetición está en el sistema de expertos, y el de mejora, en el desarrollo tecnológico.

El paradigma reformista se basa en tres presupuestos: 1) los mecanismos de repetición y mejora son eficaces en el ámbito del territorio nacional y cuando no se producen interferencias externas ni turbulencias internas; 2) la capacidad financiera del Estado depende de su capacidad reguladora y viceversa, ya que la seguridad y el bienestar social se consiguen produciendo en masa productos y servicios bajo forma de mercancías (aunque no se distribuyan a través del mercado); y 3) los riesgos y los peligros que el Estado gestiona con sus estrategias de confianza no son frecuentes y cuando se producen lo hacen sin sobrepasar la escala que permite la intervención política y administrativa del Estado.

Estos tres presupuestos dependen, en última instancia, de un metapresupuesto: el reformismo, en cuanto cambio social normal, no puede pensarse sin el contrapunto del cambio social anormal, es decir, la revolución. Lo mismo cabe decir de la revolución. Del análisis de las grandes revoluciones modernas se desprende que todas acaban recurriendo al reformismo para consolidarse: consumada la ruptura revolucionaria, las primeras medidas de los nuevos poderes invariablemente pretenden prevenir el estallido de nuevos episodios revolucionarios acudiendo para ello a la lógica reformista de la repetición y mejora. Analizadas retros-

pectivamente, las revoluciones aparecen así como momentos inaugurales del reformismo, ya que éste sólo tiene sentido político en cuanto proceso posrevolucionario. Aunque su objetivo sea prevenir el estallido de la revolución, su lógica es la de la anticipación de la situación posrevolucionaria.

LA CRISIS DEL REFORMISMO

Venimos asistiendo, desde la década de los años ochenta, a la crisis del paradigma del cambio normal. La simetría entre repetición y mejora se ha roto y la repetición ha pasado a percibirse como la única mejora posible. El juego de la suma positiva ha sido sustituido por el de la suma cero y los procesos sociales de exclusión predominan sobre los de inclusión. Uno tras otro, los presupuestos del reformismo social han quedado en entredicho. El capitalismo global y su brazo político, el Consenso de Washington, han desestructurado los espacios nacionales del conflicto y la negociación, han minado la capacidad financiera y reguladora del Estado y han aumentado la escala y frecuencia de los riesgos hasta deshacer la viabilidad de la gestión nacional. La articulación reformista de las tres estrategias del Estado —acumulación, hegemonía y confianza— se ha ido disgregando para verse sustituida por una articulación nueva, enteramente dominada por la estrategia de acumulación.

El Estado débil auspiciado por el Consenso de Washington sólo lo es en lo que a las estrategias de hegemonía y confianza se refiere. En lo relativo a la estrategia de acumulación, el Estado resulta tener más fuerza que nunca, en la medida en que asume la gestión y legitimación, en el espacio nacional, de las exigencias del capitalismo global. No estamos por tanto ante una crisis general del Estado, sino ante la crisis de un determinado tipo de Estado. Esta nueva articulación no representa, por otro lado, una simple vuelta al principio de mercado, sino una articulación más directa y estrecha entre el principio del Estado y el del mercado. En realidad, la debilidad del Estado no es un efecto secundario o perverso de la globalización de la economía, sino el resultado de un proceso político que intenta conferir al Estado otro tipo de fuerza, una fuerza más sutilmente ajustada a las exigencias políticas del capitalismo global. Si durante la vigencia del reformismo político el Estado expresó su fuerza promoviendo interdependencias no mercantiles, ahora esa fuerza se manifiesta en la capacidad de someter todas las interdependencias a la lógica mercantil. Algo que el mercado no podría hacer por sí solo, salvo con graves riesgos de generar ingobernabilidad.

Pero la crisis del reformismo se debe, ante todo, a la crisis de su metapresupuesto, la posrevolución. Con la caída del muro de Berlín hemos pasado de un periodo posrevolucionario a otro que podemos denominar «posposrevolucionario». Eliminado el contexto político de la posrevolu-

ción, el reformismo perdió su sentido: dejó de ser posible porque dejó de ser necesario (no dejó de ser necesario porque dejara de ser posible). Y mientras no se vislumbre otro momento revolucionario no habrá nuevo paradigma reformista. La quiebra de la tensión entre repetición y mejora —tensión constitutiva del paradigma de la transformación social— y la consiguiente conversión de la repetición en única hipótesis posible de mejora traen consigo exclusión social y degradación de la calidad de vida de la mayoría de la población. Pero no supone estancamiento. Presenciamos, al contrario, un movimiento intenso, caótico, que extrema tanto las inclusiones como las exclusiones y que ya no puede controlarse con el ritmo de repetición y mejora. Ya no es un cambio normal, pero tampoco es anormal. La preocupación por la reforma se ve relegada por la de la gobernabilidad. Se trata del movimiento de cambio social propio de un periodo histórico, el nuestro, demasiado prematuro para ser prerrevolucionario y en exceso tardío para ser posrevolucionario.

La primera fase: el Estado irreformable

El reformismo pretendía, al igual que la revolución, transformar la sociedad. Las fuerzas sociales que lo promovían usaron el Estado como instrumento de transformación social. Y como cada intervención estatal en la sociedad suponía una intervención en el propio Estado, éste se transformó profundamente a lo largo de los últimos cincuenta años. El fin del reformismo social dio inicio al movimiento a favor de la reforma del Estado: movimiento con dos fases principales. La primera partió, paradójicamente, de la idea de que el Estado es irreformable: intrínsecamente ineficaz, parasitario y predador, el Estado sólo se reforma reduciéndolo al mínimo que permita asegurar el funcionamiento del mercado. Su propensión al fracaso y su capacidad para causar daños sólo se limitan reduciendo su tamaño y el ámbito de su actuación. Vuelve a surgir, en esta fase, el decimonónico debate en torno a las funciones del Estado. Se retoma la distinción entre sus funciones exclusivas y aquellas que ha ido asumiendo por usurpación o competencia con otras instancias no estatales de regulación social: distinción que pretendía dar a entender que el Estado debía limitarse a ejercer las funciones que le serían exclusivas.

Esta primera fase se prolongó hasta los primeros años de los noventa. Fue, al igual que el reformismo social, un movimiento de carácter global. Impulsado por las instituciones financieras multilaterales y la acción concertada de los Estados centrales, recurrió a unos dispositivos normativos e institucionales que por su naturaleza abstracta y unidimensional resultaron poderosos: deuda externa, ajuste estructural, control del déficit público y de la inflación, privatización, desregulación, amenaza de inminente quiebra del Estado de bienestar y, sobre todo, del sistema de seguridad social, subsiguiente (drástica) reducción del consumo colectivo de protección social, etcétera.

Esta primera fase de reforma, la del Estado mínimo, alcanzó su punto culminante con las convulsiones políticas de los países comunistas de Europa central y del Este. Pero fue en esta misma región donde los límites de su lógica reformadora empezaron a manifestarse. La emergencia de las mafias, la generalización de la corrupción política o la quiebra de algunos de los Estados del llamado Tercer Mundo vinieron a subrayar el dilema básico sobre el que se asienta la idea del Estado débil: como es el Estado el que tiene que acometer su reforma, sólo un Estado fuerte puede producir con eficacia su propia debilidad. Por otro lado, como toda desregulación nace de una regulación, el Estado tiene que intervenir, paradójicamente, para dejar de intervenir.

Ante estas circunstancias se fue asentando la idea de que el capitalismo global no puede prescindir del Estado fuerte. La fuerza estatal, necesaria, debía ser distinta a la imperante durante la vigencia del reformismo, con su reflejo en el Estado de bienestar o en el Estado desarrollista. El problema del Estado no se resuelve por tanto reduciendo la cantidad de Estado, sino modificando su naturaleza, para lo cual debe partirse de la idea de que el Estado sí es reformable. Esta premisa define el perfil general de la segunda, y actual, fase del movimiento a favor de la reforma del Estado.

La segunda fase: el Estado reformable

En esta fase el péndulo del reformismo pasa inequívocamente del reformismo social impulsado por el Estado al reformismo estatal promovido por sectores sociales con capacidad de intervención en el Estado. Aparentemente simétrica, esta oscilación esconde, sin embargo, una profunda asimetría: si el reformismo social fue un movimiento transnacional de baja intensidad impulsado, dentro de cada espacio-tiempo nacional (la sociedad nacional o el Estado nación), por fuerzas sociales y políticas de ámbito nacional, el reformismo estatal es un movimiento transnacional de alta intensidad en el que las fuerzas que con mayor denuedo lo están promoviendo son ellas mismas transnacionales. La sociedad nacional es ahora el espacio-miniatura de un escenario social global y el Estado nacional —sobre todo en la periferia del sistema mundial—, la caja de resonancia de unas fuerzas que lo trascienden.

Esta segunda fase es social y políticamente más compleja que la primera. La fase del Estado mínimo, irreformable, estuvo completamente dominada por la fuerza y los intereses del capitalismo global. Fue la edad de oro del neoliberalismo. En los países centrales el movimiento sindical quedó maltrecho por la disgregación de la legislación fordista; la izquierda marxista, que desde los años sesenta venía criticando el Estado de bienestar, se vio desarmada para defenderlo, y los movimientos sociales —celosos de preservar su autonomía frente al Estado y centrados en ámbitos de intervención social considerados marginales por el bloque cor-

porativo sobre el que se apoyaba el Estado de bienestar— no se sintieron llamados a defender el reformismo que ese Estado protagonizaba.

En los países semiperiféricos, donde el Estado desarrollista era a menudo autoritario y represivo, las fuerzas progresistas concentraron sus esfuerzos en propiciar transiciones a la democracia. Muchas medidas neoliberales, al desmantelar el intervencionismo del Estado autoritario y poder interpretarse en consecuencia como propiciatorias de democratización, se beneficiaron de la legitimidad que el proceso de transición política suscitó entre la clase media y los trabajadores de la industria. En los países periféricos la desvalorización de los escasos productos que accedían al comercio internacional, la deuda externa y el ajuste estructural convirtieron el Estado en una entidad inviable, un *lumpen*-Estado a merced de la benevolencia internacional.

La primera fase de reforma del Estado fue, por las razones indicadas, un periodo de pensamiento único, de diagnósticos inequívocos y de terapias de choque. Sin embargo, los resultados «disfuncionales» de este movimiento, las brechas aparecidas en el Consenso de Washington, la reorganización de las fuerzas progresistas, así como el fantasma de la ingobernabilidad y de su posible incidencia en los países centrales a través de la inmigración, de las epidemias o del terrorismo abrieron paso a la segunda fase. Todos estos factores también contribuyeron a que el marco político de esta nueva fase sea mucho más amplio, sus debates más sistemáticos y sus alternativas más creíbles. En términos de ingeniería institucional, esta fase se asienta, preferentemente, sobre dos pilares: la reforma del sistema jurídico, sobre todo del judicial, y la función del llamado tercer sector. En otra parte (Santos 2001) me he ocupado de la reforma judicial. En el resto de este capítulo centraré mi atención en el tema del tercer sector.

EL TERCER SECTOR

«Tercer sector» es la denominación, residual e imprecisa, con la que se intenta dar cuenta de un vastísimo conjunto de organizaciones sociales que se caracterizan por no ser ni estatales ni mercantiles, es decir, todas aquellas organizaciones sociales que, siendo privadas, no tienen fines lucrativos y que, aunque respondan a unos objetivos sociales, públicos o colectivos, no son estatales: cooperativas, mutualidades, asociaciones no lucrativas, ONG, organizaciones casi-no gubernamentales, organizaciones de voluntarios, comunitarias o de base, etc. El nombre en lengua vernácula de este sector varía de un país a otro, en una variación que no es sólo terminológica sino que responde a las diferencias en la historia, las tradiciones, la cultura o los contextos políticos entre los distintos países. En Francia se suele llamar «economía social», en los países anglosajones, «sector voluntario» y «organizaciones no lucrativas», y en los paí-

ses del Tercer Mundo predomina el calificativo de «organizaciones no gubernamentales».

El tercer sector surgió en el siglo XIX en los países centrales, en Europa sobre todo, como alternativa al capitalismo (Santos y Rodríguez 2003). Aunque de heterogéneas raíces ideológicas —desde las varias caras del socialismo hasta el cristianismo social o el liberalismo— su propósito consistía en articular nuevas formas de producción y de consumo que o bien desafiaban los principios de la ascendente economía política burguesa, o bien se limitaban a aliviar, a modo de compensación o contraciclo, el costo humano de la Revolución industrial. Subyacía a todo este movimiento, al que buena parte de la clase obrera y de las clases populares se adscribió, el propósito de contrarrestar el proceso de aislamiento al que el Estado y la organización capitalista de la producción y de la sociedad sometían al individuo. La idea de autonomía asociativa tiene, en este sentido, una importancia fundamental en este movimiento. El principio de autonomía asociativa ordena y articula los vectores normativos del movimiento: ayuda mutua, cooperación, solidaridad, confianza y educación para formas de producción, de consumo y, en definitiva, de vida, alternativas.

No es éste el lugar para trazar la evolución de la economía social en el siglo XX, tarea que he acometido en otro lugar (Santos y Rodríguez 2003). Cabe tan sólo señalar que si, por un lado, el movimiento socialista y comunista renunció pronto a la economía social para sumarse a unos principios y objetivos que consideró más desarrollados y eficaces en la construcción de una alternativa al capitalismo, por otro las cooperativas y las mutualidades consiguieron, en muchos países europeos, consolidar importantes márgenes de intervención en el ámbito de la protección social.

Lo que aquí merece destacarse es que desde finales de los años setenta se ha producido, en los países centrales, un renacer del tercer sector o de la economía social. Este fenómeno no es un simple regreso al pasado —algunos autores han hablado de «nueva economía social»—, por muy notoria que pueda resultar la presencia de los ecos, de los recuerdos o de la cultura institucional del viejo tercer sector. Antes de detenerme en el significado político de este resurgimiento, conviene mencionar que una de las novedades más destacadas del nuevo tercer sector es el hecho de que también haya surgido con pujanza en los países periféricos y semiperiféricos del sistema mundial bajo la forma de las ONG, tanto de ámbito nacional como transnacional. Si en algunos de estos países las ONG fueron el resultado de la consolidación, y a veces también del declive, de los nuevos movimientos sociales, en otros, sobre todo en los más periféricos, su aparición se debió al cambio en la estrategia de ayuda y cooperación internacionales de los países centrales, una estrategia que pasó a contar con actores no estatales.

No resulta fácil determinar el alcance político de este resurgimiento. La heterogeneidad política que viene caracterizando al tercer sector

desde el siglo XIX se ha visto ahora potenciada por la simultánea presencia del sector en países centrales y periféricos, es decir, en contextos sociales y políticos muy distintos. La unidad de análisis del fenómeno resulta igualmente problemática en la medida en que el tercer sector responde en los países centrales a fuerzas endógenas mientras que en algunos países periféricos, sobre todo en los menos desarrollados, es ante todo el efecto local de inducciones, cuando no de presiones e injerencias, internacionales. Cabe decir, no obstante y en términos muy genéricos, que el renacer del sector significa que el tercer pilar de la regulación social de la modernidad occidental, el principio de la comunidad, consigue deshacer la hegemonía que los otros dos pilares, el principio del Estado y el del mercado, venían compartiendo con distinto peso relativo según el periodo histórico.

Rousseau fue el gran teórico del principio de la comunidad. El ginebrino lo concibió como el contrapunto indispensable al principio del Estado. Si este principio establecía la obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado, el de la comunidad afirmaba la obligación política horizontal y solidaria entre ciudadanos. Para Rousseau, esta última obligación política es la originaria, la que establece el carácter inalienable de la soberanía del pueblo, soberanía de la que deriva la obligación política para con el Estado.

Rousseau concibe la comunidad como un todo, de ahí sus reservas ante las asociaciones y las corporaciones (por eso puede sorprender el que se invoque al ginebrino como principal inspirador del principio de comunidad). Lo cierto es que para Rousseau la comunidad es un todo y como todo debe salvaguardarse. A tal fin, deben eliminarse los obstáculos que interfieran las interacciones políticas entre ciudadanos, puesto que sólo de estas interacciones puede surgir una voluntad general no distorsionada. Con esta concepción de la soberanía popular, Rousseau no necesita, a diferencia del Montesquieu del *Espíritu de las leyes*, concebir las asociaciones y las corporaciones como barreras contra la tiranía del Estado. Al contrario, lo que le preocupa es que las asociaciones y las corporaciones se puedan convertir en grupos que con su poder y privilegios distorsionen la voluntad general en beneficio de intereses particulares. De ahí que sugiera que, de haber asociaciones, éstas deberán ser pequeñas, todo lo numerosas que se pueda y todas con similar poder. El planteamiento rousseauniano adquiere hoy renovada actualidad. Cuando el tercer sector se invoca cada vez más como un antídoto contra la privatización del Estado de bienestar por parte de grupos de interés corporativos, conviene recordar la advertencia de Rousseau: el tercer sector también puede generar corporativismo.

El actual renacer del tercer sector podría interpretarse como una oportunidad para que el principio de comunidad contraste sus ventajas comparativas frente a los principios del mercado y del Estado; unos principios que habrían fracasado en sus respectivos intentos históricos

de hegemonizar la regulación social: el principio del mercado durante la fase del capitalismo desorganizado o liberal, el principio del Estado durante la fase del capitalismo organizado o fordista. Pero esta interpretación peca por su excesiva superficialidad. En primer lugar, no está nada claro que nos encontremos ante el doble fracaso del Estado y del mercado. En segundo lugar, de existir ese fracaso, resulta aún menos claro que el principio de comunidad siga teniendo, después de un siglo de marginación y de colonización por el Estado y el mercado, la autonomía y la energía necesarias para liderar una nueva propuesta de regulación social, más justa y capaz de restablecer aquella ecuación entre regulación social y emancipación social que fuera matriz originaria de la modernidad occidental.

No parece que el principio del mercado esté en crisis. Al contrario, el periodo actual puede interpretarse como una época de absoluta hegemonía del mercado. La *hybris* con que la lógica empresarial del beneficio ha ido extendiéndose sobre áreas de la sociedad civil hasta ahora respetadas por la incivilidad del mercado (la cultura, la educación, la religión, la administración pública, la protección social o la producción y gestión de sentimientos, atmósferas, emociones, gustos, atracciones, repulsas o impulsos) avala la existencia de esa hegemonía. La mercantilización de la vida se está convirtiendo en el único modo racional de afrontar la vida en un mundo mercantil.

Por lo que al principio del Estado se refiere, no cabe duda de que la crisis, tanto en el centro como en la periferia, del reformismo social (o del fordismo) implica la crisis de las formas político-estatales vigentes en el periodo anterior: el Estado de bienestar en el centro del sistema mundial, el Estado desarrollista en la semiperiferia y periferia. Pero no se trata de una crisis total del Estado, mucho menos de una crisis terminal como pretenden las tesis más extremistas en torno a la globalización. La persistencia del carácter represivo del Estado, su protagonismo en los procesos de regionalización supranacional y de liberalización de la economía mundial, su función de fomento y protección de aquellas empresas privadas que ejercen funciones consideradas de interés público, no parecen estar en crisis. Lo que está en crisis es su función en la promoción de las intermediaciones no mercantiles entre ciudadanos. Una función que el Estado venía ejerciendo principalmente a través de las políticas fiscales y sociales. La creciente exigencia de mejorar la sintonía entre las estrategias de hegemonía y de confianza, por un lado, y las estrategias de acumulación, por otro, bajo el predominio de esta última, ha fortalecido todas aquellas funciones del Estado que propician la difusión del capitalismo global.

Como se desprende del Informe sobre el Desarrollo 1997 del Banco Mundial, estas funciones estatales son cada vez más importantes y exigen para su desempeño un Estado fuerte. Lo que interesa, en este sentido, es saber qué incidencia tiene este cambio en la naturaleza del Esta-

do sobre la producción de los cuatro bienes públicos que el Estado venía asumiendo en el periodo anterior: legitimidad, bienestar social y económico, seguridad e identidad cultural. Cada uno de estos bienes públicos se asentó sobre una articulación específica de las distintas estrategias estatales, articulación que se ha roto. De ahí que cuando se habla de reforma del Estado, los problemas que se plantean sean principalmente los dos siguientes: 1) dilucidar si esos bienes son ineludibles, y, 2) en el supuesto de que lo sean, saber cómo van a producirse en el modelo de regulación y en la forma política en ciernes. La cuestión del tercer sector surge con fuerza y urgencia precisamente en la respuesta a estos dos problemas. De ahí que al abordar el fenómeno del tercer sector convenga partir de la consideración de que lo que está en juego es, en definitiva, la nueva forma política del Estado.

Para poder evaluar el posible aporte del tercer sector en este ámbito se debe, primero, encontrar respuesta a una cuestión antes referida: tras décadas de marginación y de colonización, ¿de qué recursos dispone este sector para contribuir con credibilidad a la reforma del Estado? Para responder esta pregunta puede resultar útil repasar los principales debates y reflexiones suscitados en torno al tercer sector en las dos últimas décadas. Como se verá, el Estado siempre está presente en esos debates, aunque no con la centralidad que le atribuiremos en la parte final de este capítulo.

Conviene, ante todo, señalar que los términos del debate difieren notablemente a lo largo y ancho del espacio-tiempo del sistema mundial. En los países centrales el contexto viene marcado ante todo por la crisis, desde finales de la década de los años setenta, del Estado de bienestar. La interpretación neoliberal de esta crisis apostó por la decidida privatización de los servicios sociales prestados por el Estado (seguridad social, sanidad, educación, vivienda), así como por la privatización de los servicios de seguridad pública y penitenciaria. La eficiencia del mercado en la gestión de los recursos se consideró indiscutiblemente superior al funcionamiento burocrático del Estado. Pero la eficacia del mercado en la gestión de los recursos contrasta con su absoluta ineficacia (cuando no perversión) en la distribución equitativa de los recursos (distribución antes confiada al Estado). No obstante, las organizaciones sociales y políticas de corte progresista, aunque desarmadas para defender una administración pública del Estado que ellas mismas habían criticado, han conseguido mantener vigente la tensión política entre eficacia y equidad. El tercer sector surgió entonces para hacerse cargo de esa tensión y administrar los compromisos entre sus extremos.

El recurso del tercer sector en un momento de gran turbulencia institucional no deja de ser sorprendente. En efecto, durante mucho tiempo se pensó que una de las limitaciones propias del sector estribaba en la rigidez institucional de sus organizaciones (por entonces sobre todo cooperativas y mutualidades), rigidez inadecuada para responder a lo

desafíos de un cambio social acelerado, que contrastaba con la flexibilidad del mercado y de un Estado que con la ductilidad de su sistema jurídico conseguía abarcar nuevas áreas de intervención social. Sin embargo, desde la década de los años setenta, esta rigidez institucional o parece haber desaparecido o ha dejado de ser relevante. Algunos autores han señalado que la popularidad del sector se debe, precisamente, a su plasticidad conceptual. Como dicen Anheier y Seibel, «el amplio abanico de características sociales y económicas al que da cabida el término 'tercer sector', permite a los políticos hacer uso de aquellos elementos o aspectos del sector que avalan su crítica y su interpretación de la crisis del Estado de bienestar» (1990, 8).

Esta ductilidad conceptual, políticamente útil, dificulta la sistematización de los análisis y las comparaciones internacionales e intersectoriales. Como dice Defourny:

> la pluralidad de soluciones jurídicas, la dificultad para encontrar términos equivalentes en las distintas lenguas, las distintas tradiciones de asociacionismo y los distintos contextos sociales, culturales y políticos [permiten que] el tercer sector pueda entenderse internacionalmente como teniendo, al mismo tiempo, una identidad bien definida y flexibilidad para manifestarse en función de las circunstancias (1992, 46).

Pero más allá de la ambigüedad conceptual del tercer sector, lo cierto es que en los países centrales su resurgimiento está ligado a la crisis del Estado de bienestar. Esto significa que el sector no renace en un contexto de intensas luchas sociales y políticas en pro de la sustitución del Estado de bienestar por formas más desarrolladas de cooperación, solidaridad y participación, sino que renace coincidiendo con el inicio de una fase de retraimiento de las políticas progresistas, cuando los derechos humanos de la tercera generación —los derechos económicos y sociales conquistados por las clases trabajadoras después de 1945— empiezan a ponerse en tela de juicio, su sostenibilidad a cuestionarse y su recorte a considerarse inevitable.

Esto significa, en los países centrales, que el renacer de un tercer sector capaz de atender mejor que el Estado la dimensión social no responde a un proceso político de carácter autónomo. No cabe duda de que las organizaciones del tercer sector aprovecharon el momento político para reforzar su acción de *lobby* frente al Estado y conseguir ventajas y concesiones para desarrollar sus intervenciones; también es cierto que muchas de estas nuevas iniciativas del tercer sector surgieron inicialmente de cooperativas de desempleados, del control obrero de empresas en quiebra o abandonadas, de iniciativas locales para promover la reinserción de trabajadores y familias afectadas por la crisis y la reestructuración industriales, etc. El renacer del tercer sector fue por tanto el resultado del vacío ideológico generado por una doble crisis: la de la socialdemocracia, que sostenía el reformismo social y el Estado de bienestar, por un

lado, y la del socialismo, por otro, que durante décadas se erigió como alternativa a la socialdemocracia y, también, como obstáculo frente al desmantelamiento de ésta por las fuerzas conservadoras.

Podemos concluir que el tercer sector surge, en los países centrales, en un contexto de crisis, de expectativas decrecientes respecto de la capacidad del Estado para seguir produciendo los cuatro bienes públicos antes mencionados. Este contexto sugiere que existe un claro riesgo de que el tercer sector se consolide, no por los valores adscritos al principio de comunidad (cooperación, solidaridad, participación, equidad, transparencia, democracia interna), sino para actuar como apaciguador de las tensiones generadas por los conflictos políticos resultantes del ataque neoliberal a las conquistas políticas logradas por los sectores progresistas y populares en el periodo anterior. De ser así, el tercer sector podría convertirse en la «solución» a un problema insoluble y el mito del tercer sector podría estar condenado al mismo fracaso que ya conocieron el mito del Estado y, antes, el del mercado. Esta advertencia, lejos de minimizar las potencialidades del tercer sector en la construcción de una regulación social y política más solidaria y participativa, pretende tan sólo señalar que las oportunidades que se le presentan en este ámbito no están exentas de riesgo.

El contexto del debate en torno al tercer sector es muy distinto en los países periféricos y semiperiféricos. Destacan aquí dos condiciones: 1) el crecimiento acelerado desde la década de los años setenta de las llamadas ONG tenía escasos antecedentes locales, y 2) ese crecimiento ha venido inducido, sobre todo en los países periféricos —el caso de los semiperiféricos es más complejo— principalmente por los países centrales, cuando éstos empezaron a canalizar sus ayudas al desarrollo a través de actores no estatales.

Por otro lado, el contexto político en estos países no es el de la crisis de un inexistente Estado de bienestar sino el que viene configurado por el objetivo de crear mercado y sociedad civil proporcionando unos servicios básicos que el Estado no está, y a menudo nunca estuvo, en condiciones de prestar. Entre 1975 y 1985, la ayuda al desarrollo canalizada por las ONG creció un 1.400% (Fowler 1991, 55). El número de ONG pasó en Nepal de 220 en 1990 a 1.210 en 1993, en Túnez de las 1.886 de 1988 a las 5.186 de 1991 (Hulme y Edwards 1997, 4). En Kenia las ONG controlan entre el 30 y el 40% del gasto en desarrollo y el 40% del gasto sanitario (Ndegwa 1994, 23). En Mozambique los programas de emergencia, la ayuda humanitaria y otras actividades ligadas al desarrollo están en gran medida controlados por unas ONG internacionales que coordinan sus acciones con las (164 en 1996) ONG nacionales. La visibilidad nacional e internacional de las ONG aumentó claramente en los años noventa a raíz de distintas Conferencias de la ONU (Cumbre de la Tierra de Río, 1992, o Conferencia sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995).

Al ser muy distintos los contextos políticos y funcionales del tercer sector en el centro y en la periferia del sistema mundial, no sorprende que también sean distintos los temas de debate suscitados en torno al sector en uno y otro contexto. Existen, claro está, algunos puntos coincidentes: el renacer del tercer sector se produce en un contexto de expansión de una ortodoxia transnacional, esto es, el neoliberalismo y el Consenso de Washington. Por otro lado, parte del tercer sector de los países centrales, las ONG de ayuda al desarrollo, tiene un papel decisivo en la promoción, financiación y funcionamiento de las ONG de los países periféricos y semiperiféricos.

Una breve referencia a los temas de debate puede ayudar a esclarecer los términos en que se plantea la refundación o reinvención solidaria y participativa del Estado, así como la función que el tercer sector puede desempeñar en esa refundación. Me referiré a cuatro debates destacados en torno al tercer sector: su localización estructural entre lo público y lo privado; su organización interna, transparencia y responsabilidad; las redes nacionales y transnacionales sobre las que se asienta, y, por último, sus relaciones con el Estado.

El debate sobre la *localización estructural del tercer sector* se centra en la cuestión de dilucidar qué es lo que, en última instancia, lo distingue de los tradicionales sectores público y privado, considerando que la particularidad del tercer sector se construye mediante la combinación de características pertenecientes tanto al sector público como al privado. La motivación y la iniciativa de la acción colectiva del tercer sector lo asemejan al sector privado, aunque en el primero el motor de la acción sea la cooperación y la ayuda mutua y en el segundo el afán de lucro. Esta característica permite atribuir al tercer sector una eficiencia en la gestión de los recursos parecida a la del sector privado capitalista. Pero la ausencia de afán de lucro, la orientación hacia un interés colectivo distinto del privado (ya sea de quien presta —o contribuye para que se preste— el servicio como del que lo recibe), la gestión democrática e independiente, la distribución de recursos basada en valores humanos y no en valores de capital, son características que acercan el tercer sector al sector público estatal y permiten considerar que el tercer sector está capacitado para combinar la eficiencia con la equidad.

Estas características son, claro está, muy genéricas y se formulan como tipos ideales. En el terreno empírico las distinciones son más complejas. En primer lugar, hay organizaciones que por el tipo de servicio que prestan o los productos que ofrecen, están mucho más cerca del sector privado que del público. Éste es el caso, por ejemplo, de las cooperativas de trabajadores; pero incluso aquí deben establecerse distinciones (Santos y Rodríguez 2003). Si las pequeñas y medianas cooperativas suelen ser intensivas en trabajo (al ser muchas veces el resultado del *downsizing* [recortes de personal] de empresas capitalistas) y suelen incentivar la participación del trabajador en la propiedad, en la gestión y en el bene-

ficio, las grandes cooperativas no se distinguen tanto de las grandes empresas capitalistas, aunque ofrezcan precios reducidos a sus socios y distribuyan un mayor porcentaje de sus beneficios. Por ejemplo, en el caso de las mutualidades, su lógica del seguro es en general muy distinta a la del seguro privado. Además de que los gastos corrientes tienden a ser reducidos, se favorece la solidaridad entre asegurados, de modo que los asegurados de bajo riesgo contribuyen a los seguros de los de alto riesgo.

Otras organizaciones del tercer sector se dedican a actividades o prestan servicios que no tienen fácil traducción en términos monetarios, como en el caso del trabajo humanitario, de la ayuda de emergencia o de la educación popular. Se trata de organizaciones que, en la línea continua que va del sector privado al público, están más próximas al polo público. En los países centrales y semiperiféricos estas organizaciones suelen prestar servicios que anteriormente prestaba el Estado, mientras que en los países periféricos prestan servicios hasta entonces inexistentes o que aseguraban las comunidades. En este último caso, tiene indudable interés la función de las asociaciones de crédito, crédito informal o crédito rotatorio como expresión más formalizada de mecanismos tradicionales de crédito mutuo entre clases populares, tanto rurales como urbanas.

La localización estructural del tercer sector resulta aún más compleja en el caso de aquellas organizaciones que, aunque legalmente adscritas al tercer sector, nada tienen que ver con su filosofía. Éste es el caso de las organizaciones de fachada, cuya lógica interna se rige básicamente por el afán de lucro, pero que se organizan bajo la forma del tercer sector para facilitar su aceptación social, obtener subvenciones, acceder al crédito o a beneficios fiscales. Existen, asimismo, organizaciones duales con partes que se rigen por la lógica de la solidaridad o del mutualismo y otras por la del capital. La reflexión en torno a la localización estructural del tercer sector sirve, en suma, para especificar las condiciones bajo las cuales puede el sector contribuir a la reforma del Estado. Se trata, en definitiva, de un ejercicio de redefinición de los límites entre lo público y lo privado, y de la estructuración y calidad democráticas de la esfera pública, especialmente en lo que atañe a los grupos sociales preferentemente atendidos por las acciones de las organizaciones del tercer sector, es decir, las clases medias-bajas y los excluidos y marginados.

El segundo debate se refiere *a la organización, a la transparencia y a los mecanismos de responsabilidad* del tercer sector. La diversidad de organizaciones englobadas por el sector es enorme. Si algunas disponen de una organización altamente formalizada, otras son bastante informales; si unas tienen asociados a los que restringen su actividad, otras no los tienen o, de tenerlos, no limitan sus actividades a los mismos. El origen de la organización tiene aquí una importancia crucial. Así, en los países centrales deben distinguirse las organizaciones que vienen funcionando desde hace décadas de aquellas que surgieron en el contexto po

lítico de los años setenta. Las primeras, generalmente de origen obrero o filantrópico, suelen ser organizaciones de asociados, con una elevada formalización en sus estilos de actuación y de organización, mientras que las segundas o resultan de las recientes reestructuraciones de la economía global y restringen su acción a sus asociados, o son el resultado de la evolución de los nuevos movimientos sociales y extienden su acción más allá de sus miembros a través de estructuras ligeras y descentralizadas y de actuaciones informales.

La estructura interna de las organizaciones varía mucho en lo que a democracia interna, participación y transparencia se refiere. En los países periféricos y semiperiféricos las pautas normativas de las organizaciones se ven claramente condicionadas por las fuentes de financiación de sus actividades —casi siempre donantes extranjeros— y por las exigencias de los donantes respecto a la orientación, a la gestión y a los mecanismos de responsabilidad de sus actividades. En estos casos, suele establecerse un conflicto que, debido a su persistencia, cabe calificar como estructural: el conflicto entre lo que puede denominarse la responsabilidad ascendente y la responsabilidad descendente. La responsabilidad ascendente se refiere a la rendición de cuentas ante, y satisfacción de las exigencias planteadas por, los donantes internacionales, donantes que, en ocasiones, también son ONG. Como la continuidad de la financiación suele depender de la satisfacción de estas exigencias, la responsabilidad ascendente se convierte en un poderoso condicionante de las prioridades y de la orientación de la actuación de las organizaciones receptoras. La autonomía frente al Estado nacional suele conseguirse así a cambio de depender de los donantes extranjeros.

La responsabilidad ascendente entra a menudo en conflicto con la descendente, es decir, con la toma en consideración de las exigencias, prioridades y orientaciones de los miembros de las organizaciones o de las poblaciones por ellas atendidas y ante las cuales las organizaciones también deben responder. Siempre que se produce un conflicto, las organizaciones deben buscar compromisos que den preferencia a una u otra de las responsabilidades. En casos extremos, la sujeción a los donantes se aparta de la organización de su público y de su base; por el contrario, una atención prioritaria a estos últimos puede suponer la pérdida de apoyo del donante. Los conflictos de responsabilidad siempre acaban condicionando, por una u otra vía, la democracia interna, la participación y la transparencia de las organizaciones.

En los países periféricos la cuestión de la responsabilidad descendente se manifiesta en otra faceta importante y no directamente ligada al conflicto con la responsabilidad ascendente. Se trata de la superposición de las organizaciones formales sobre las ancestrales redes informales de solidaridad y de ayuda mutua propias de las sociedades rurales. En estos países, el tercer sector suele representar un principio «derivado» de comunidad, relativamente artificial y débil frente a las tradicionales expe-

riencias, estructuras y prácticas comunitarias. De ahí que pueda generarse un distanciamiento entre las organizaciones y las comunidades por el que los recursos de las primeras se transforman en ejercicios de represiva benevolencia, más o menos paternalista, sobre las segundas.

Los conflictos de responsabilidad también existen en los países centrales, pero responden a otras causas. Aquí, la responsabilidad ascendente es la que debe rendirse ante el Estado, la iglesia o las élites locales que formal o informalmente se apropian de las organizaciones. Cuando estas élites proceden de sectores religiosos conservadores —como ocurre en Portugal y España con muchas instituciones privadas de solidaridad social—, existe el peligro de que la autonomía externa de las organizaciones no sea sino la otra cara de un autoritarismo interno. Los derechos de los asociados y las poblaciones beneficiadas se transforman, entonces, en benevolencia represiva, la libertad, en subversión, y la participación, en sujeción. Si las exigencias de democracia interna, participación y transparencia no se toman en serio, el tercer sector fácilmente puede convertirse, por estos y otros mecanismos, en una forma de despotismo descentralizado. La transformación de los asociados o beneficiarios en clientes o consumidores no atenúa el riesgo de autoritarismo sino que puede llegar a potenciarlo, sobre todo cuando se trata de grupos sociales vulnerables.

El tercer debate se refiere al *tipo de relaciones que mantienen entre ellas las organizaciones del tercer sector* y a la incidencia de esas relaciones en el fortalecimiento del sector. En términos genéricos este debate aborda lo que cabría denominar el cuasi-dilema al que se enfrenta el sector: aunque sus objetivos son de tipo universalista, público o colectivo, lo cierto es que sus interacciones cooperativas, ya sea por la especificidad del ámbito de actuación, ya sea por la delimitación de las poblaciones o de la base social atendidas, siempre se encuentran confinadas. El establecimiento de uniones, asociaciones, federaciones, confederaciones o redes entre las organizaciones permite compatibilizar la vocación universalista con la práctica particularista, maximizando la vocación sin desnaturalizar la acción.

También en este debate difiere el contexto según se trate de países centrales o de países periféricos y semiperiféricos. En los primeros el debate se centra ante todo en las vías para conseguir, especialmente en aquellos sectores en competencia más directa con el sector capitalista, economías de escala sin desnaturalizar la filosofía ni la democracia interna y sin eliminar la especificidad de cada organización y de su base social. Como se ha visto, en los países periféricos y semiperiféricos el debate se ha centrado ante todo en las determinantes relaciones entre las ONG nacionales y las de los países centrales. Si se rigen por unas reglas respetuosas con la autonomía y la integridad de las distintas organizaciones involucradas, estas relaciones pueden llegar a ser el cimiento de las nuevas formas de globalización contrahegemónica. Como expliqué en el capítulo 6, por *globalización contrahegemónica* entiendo la actua

ción transnacional de aquellos movimientos, asociaciones y organizaciones que defienden intereses y grupos relegados o marginados por el capitalismo global. Esta globalización contrahegemónica es fundamental a la hora de organizar y difundir estrategias políticas eficaces, de crear alternativas al comercio libre mediante el comercio justo y de garantizar el acceso de las ONG de los países periféricos al conocimiento técnico y a las redes políticas sobre las que se asientan las políticas hegemónicas que afectan a sus países.

Estas relaciones han cambiado en los últimos años debido a dos factores: por un lado, la ayuda internacional ha ido perdiendo importancia para los países centrales, especialmente la ayuda de no emergencia destinada a proyectos estructurales de inversión social y política; por otro, los donantes estatales o no estatales han ido delegando en las ONG de sus países la relación con las ONG de los países periféricos (Hulme y Edwards 1997).

La importancia de la reflexión en torno a las relaciones y las redes, tanto nacionales como internacionales, en el seno del tercer sector reside en que sirve para contrastar perspectivas opuestas: aquellas que pretenden transformar el sector en una fuerza de combate y resistencia contra las relaciones de poder autoritarias y desiguales, que caracterizan al sistema mundial, y aquellas que intentan convertirlo en un instrumento dócil, sólo aparentemente benévolo, de esas relaciones de poder.

El cuarto y último debate se centra en las *relaciones entre el tercer sector y el Estado nacional*. Se trata del debate que aquí más nos interesa. Como he señalado, históricamente el tercer sector surgió celoso por mantener su autonomía frente al Estado y cultivó una posición política de distanciamiento, cuando no de hostilidad, ante él. En los países centrales el Estado de bienestar, aunque vació o bloqueó, con su consolidación, las potencialidades de desarrollo del tercer sector, también permitió, a través de sus procesos democráticos, que el tercer sector mantuviera su autonomía y, al mismo tiempo, se acercara al Estado y cooperara con él. En muchos países el tercer sector, a menudo vinculado a los sindicatos, se benefició de políticas de diferenciación positiva y pudo consolidar importantes complementariedades con el Estado en el ámbito de las políticas sociales.

En los países periféricos y semiperiféricos las limitaciones del Estado de bienestar, las vicisitudes de la democracia —casi siempre de baja intensidad e interrumpida por periodos más o menos prolongados de dictadura— y los procesos que dieron lugar al tercer sector hicieron que sus relaciones con el Estado fueran mucho más inestables y problemáticas: desde la prohibición o fuerte restricción de las acciones de las organizaciones hasta la conversión de las mismas en simples apéndices o instrumentos de la acción estatal.

La cuestión central aquí es la de determinar la función que el tercer sector puede desempeñar en las políticas públicas. Como se verá, esto de-

pende tanto del propio sector como del Estado, pero también del contexto internacional en que uno y otro operen, de la cultura política dominante y de las formas y niveles de movilización y de organización social. Esta función puede limitarse a la ejecución de políticas públicas, pero también puede abarcar la selección de prioridades políticas e incluso la definición del programa político (Thomas 1996). Por otro lado, esta función puede desempeñarse desde la complementariedad o desde la confrontación con el Estado. Bebbington y Farrington distinguen tres posibles tipos de relación en los que el tercer sector puede convertirse en: 1) instrumento del Estado, 2) amplificador de los programas estatales o 3) asociado en las estructuras de poder y coordinación (1993, 212-215).

En los países periféricos la situación en la última década ha generado grandes turbulencias en las relaciones entre el tercer sector y el Estado. Si los objetivos tradicionales consistían en preservar la autonomía e integridad de las organizaciones y luchar para que su función se extendiera, más allá de la ejecución de las políticas, a la participación en la definición de las mismas, hoy en día la virtual quiebra a la que se enfrentan algunos países ha invertido el problema. El reto consiste ahora en preservar la autonomía, incluso la soberanía, del Estado frente a las ONG transnacionales y en garantizar la participación del Estado, ya no sólo en la ejecución sino en la definición de las políticas sociales adoptadas por las organizaciones en su territorio.

Las relaciones entre el Estado y el tercer sector son, por tanto, además de diversas dentro del sistema mundial, complejas e inestables. Conviene tener esto presente cuando, como seguidamente haremos, se analiza la posible participación del tercer sector en la reforma del Estado.

LA REFORMA DEL ESTADO Y EL TERCER SECTOR

La actual fase de la reforma estatal es compleja y contradictoria. Bajo el mismo calificativo de «reinvención del Estado» caben dos concepciones diametralmente opuestas: las que denomino del «Estado-empresario» y las del «Estado como novísimo movimiento social».

La concepción del Estado-empresario guarda muchas afinidades con la filosofía política imperante en la primera fase de la reforma estatal, la fase del Estado irreformable. Esta concepción plantea dos recomendaciones básicas: privatizar todas las funciones que el Estado no debe desempeñar con exclusividad y someter la administración pública a los criterios de eficiencia, eficacia, creatividad, competitividad y servicio a los consumidores propios del mundo empresarial. Subyace aquí el propósito de encontrar una nueva y más estrecha articulación entre el principio del Estado y el del mercado, bajo el liderazgo de este último. La sistematización más conocida y difundida de esta concepción está en el libro

Reinventing Government, de David Osborne y Ted Gaebler, publicado en 1992 (y en el que se inspiró la reforma de la administración pública promovida por la administración Clinton y basada en el Informe Gore presentado por el vicepresidente Al Gore en 1993). Parecida concepción subyace, con algunos matices, en las propuestas de reforma del Estado planteadas en los últimos años por el Banco Mundial.

La segunda concepción, la del «Estado como novísimo movimiento social», parte de la idea de que ni el principio del Estado ni el de la comunidad pueden garantizar aisladamente, vista la *hybris* avasalladora del principio de mercado, la sostenibilidad de las interdependencias no mercantiles —en ausencia de las cuales la vida en sociedad se convierte en una forma de fascismo societal—. Esta concepción, que desarrollo con mayor detenimiento en el capítulo 8, propone una nueva y privilegiada articulación entre los principios del Estado y de la comunidad, bajo el predominio de este último. Si la primera concepción potencia los isomorfismos entre el mercado y el Estado, esta segunda potencia los isomorfismos entre la comunidad y el Estado.

Concebir el Estado como «novísimo movimiento social» puede, sin duda, causar extrañeza. El calificativo sirve para indicar que las transformaciones que está conociendo el Estado han convertido en obsoletas las tradicionales teorías liberal y marxista del Estado, hasta el punto de que, al menos transitoriamente, el Estado se comprende hoy en día mejor desde perspectivas teóricas antes usadas para analizar los procesos de resistencia o autonomía, precisamente, frente al Estado.

La supuesta inevitabilidad de los imperativos neoliberales ha afectado de modo irreversible al ámbito y la forma del poder de regulación social del Estado. Este cambio no supone, sin embargo, una vuelta al pasado, ya que sólo un Estado posliberal puede acometer la desestabilización de la regulación social posliberal. Esta desestabilización crea el anti-Estado dentro del propio Estado. A mi entender, estas transformaciones son tan profundas que, bajo la misma denominación de Estado, está surgiendo una nueva forma de organización política más vasta que el Estado; una organización integrada por un conjunto híbrido de flujos, redes y organizaciones donde se combinan e interpenetran elementos estatales y no estatales, tanto nacionales como locales y globales, del que el Estado es el articulador. Esta nueva organización política no tiene centro, la coordinación del Estado funciona como imaginación del centro. La regulación social que surge de esta nueva forma política es mucho más amplia y férrea que la regulación protagonizada por el Estado en el periodo anterior, pero como es también más fragmentaria y heterogénea, tanto por sus fuentes como por su lógica, se confunde fácilmente con la desregulación social. De hecho, buena parte de la nueva regulación social la producen, a través de subcontratación política, distintos grupos y agentes en competencia que representan distintas concepciones de los bienes públicos y del interés general.

En este nuevo marco político, el Estado se convierte él mismo en una relación política fragmentada y fracturada, poco coherente desde el punto de vista institucional y burocrático, terreno de una lucha política menos codificada y regulada que la lucha política convencional. Esta «descentración» del Estado significa no tanto su debilitamiento como un cambio en la naturaleza de su fuerza. El Estado pierde el control de la regulación social, pero gana el control de la metarregulación, es decir, de la selección, coordinación, jerarquización y regulación de aquellos agentes no estatales que, por subcontratación política, adquieren concesiones de poder estatal. La naturaleza, el perfil y la orientación política del control sobre la metarregulación se constituyen así en el principal objeto de la actual lucha política. Esta lucha se produce en un espacio público mucho más amplio que el espacio público estatal: un espacio público no estatal del que el Estado no es sino un componente más, si bien destacado. Las luchas por la democratización de este espacio público tienen así un doble objetivo: la democratización de la metarregulación y la democratización interna de los agentes no estatales de la regulación. En esta nueva configuración política, la máscara liberal del Estado como portador del interés general cae definitivamente. El Estado se convierte en un interés sectorial *sui generis* cuya especificidad consiste en asegurar las reglas de juego entre los distintos intereses sectoriales. En cuanto sujeto político, el Estado pasa a caracterizarse más por su emergencia que por su coherencia. De ahí que pueda concebirse como un «novísimo movimiento social».

Esta concepción se traduce en las siguientes proposiciones fundamentales:

1. Los conflictos de interés corporativos que configuraban el espacio público, ya sea del Estado de bienestar o del desarrollista, resultan hoy en día liliputienses comparados con los conflictos entre los intereses sectoriales que compiten por la conquista del espacio público no estatal. El ámbito de estos intereses sectoriales desborda el espacio-tiempo nacional, las desigualdades entre ellos son enormes y las reglas de juego atraviesan una turbulencia constante.

2. La descentración del Estado en la regulación social neutralizó las posibilidades distributivas de la democracia representativa de modo que ésta empezó a coexistir, más o menos pacíficamente, con formas de sociabilidad fascista que empeoran las condiciones de vida de la mayoría de la población al mismo tiempo que, en nombre de imperativos transnacionales, trivializan ese empeoramiento.

3. En estas condiciones, el régimen político democrático, al quedar confinado en el Estado, ya no puede garantizar el carácter democrático de las relaciones políticas en el espacio público no estatal. La lucha antifascista pasa así a formar parte integrante del combate político en el Estado democrático, lucha que se resuelve articulando la democracia representativa con la participativa.

4. En las nuevas condiciones, la lucha antifascista consiste en estabilizar mínimamente entre las clases populares aquellas expectativas que el Estado dejó de garantizar al perder el control de la regulación social. Esta estabilización exige una nueva articulación entre el principio del Estado y el de la comunidad, una articulación que potencie sus isomorfismos.

El tercer sector emerge en esta articulación como una fuerza potencialmente antifascista en el espacio público no estatal. Sin embargo, sería inadecuado pensar que el tercer sector pueda, por sí solo, transformarse en un agente de la reforma democrática del Estado. Antes al contrario, aislado el tercer sector puede contemporizar fácilmente ya sea con el autoritarismo del Estado ya sea con el autoritarismo del mercado. Ante la ausencia de una acción política democrática que incida simultáneamente sobre el Estado y sobre el tercer sector, puede fácilmente confundirse como transición democrática, lo que no sería sino una transición desde el autoritarismo centralizado al autoritarismo descentralizado.

Sólo la simultánea reforma del Estado y del tercer sector, mediante la articulación entre democracia representativa y democracia participativa, puede dar efectividad al potencial democratizador de cada uno de ellos frente a los fascismos pluralistas que intentan apropiarse del espacio público no estatal. Sólo así podrán alcanzar credibilidad política los isomorfismos normativos entre el Estado y el tercer sector; los valores de la cooperación, la solidaridad, la democracia o la prioridad de las personas sobre el capital.

La principal novedad de la actual situación está en que la obligación política vertical entre Estado y ciudadano ya no puede, debido a su debilitamiento, asegurar por sí sola la realización de esos valores; una realización que, aunque siempre precaria en las sociedades capitalistas, fue, sin embargo, suficiente para otorgar una mínima legitimidad al Estado. A diferencia de lo que ocurrió con el Estado de bienestar, la obligación política vertical ya no puede prescindir, si ha de pervivir políticamente, del concurso de la obligación política horizontal propia del principio de comunidad. Esta última obligación política, aunque se reconozca en valores semejantes o isomórficos a los de la obligación política vertical, asienta esos valores no en el concepto de ciudadanía sino en el de comunidad. Sin embargo, ocurre que aquellas condiciones que han debilitado el concepto de ciudadanía y su consiguiente sentido vertical de la obligación política también están debilitando el concepto de comunidad y su sentido horizontal de la obligación política. La fuerza avasalladora del principio de mercado impulsado por el capitalismo global hace zozobrar todas las interdependencias no mercantiles, tanto las que se generan en el contexto de la ciudadanía como las que lo hacen en el de la comunidad. De ahí la necesidad de lograr una nueva congruencia entre la ciudadanía y la comunidad que contrarreste el principio del mercado. Esta nueva congruencia es la que pretende alcanzar el proyecto de reinvención solidaria y participativa del Estado.

Este proyecto político se basa en la asunción de una doble tarea: refundar democráticamente tanto la administración pública como el tercer sector.

La refundación democrática de la administración pública se sitúa en los antípodas del proyecto del Estado-empresario, especialmente en la versión de Osborne y Gaebler (1992). Si se recuerda que uno de los principales mitos de la cultura política estadounidense sostiene que el Estado es un obstáculo para la economía, no sorprende que las propuestas que abogan por el Estado-empresario, aparentemente destinadas a revitalizar la administración pública, hayan supuesto, en realidad, un ataque frontal contra la misma, contribuyendo a debilitar aún más su legitimidad en la sociedad estadounidense. La noción de empresa y, con ella, la de contractualización de las relaciones institucionales ocupan una posición hegemónica en el discurso contemporáneo sobre la reforma de las organizaciones (Du Gay 1996, 155). No cabe duda de que la redefinición del gobierno y del servicio público en términos empresariales implica re-imaginar lo social como una forma de lo económico (Gordon 1991, 42-5).

Para Osborne y Gaebler, el gobierno debe ser una empresa dedicada a promocionar la competencia entre los servicios públicos; debe regirse por la consecución de objetivos antes que por la obediencia a las normas; debe preocuparse más de la obtención de recursos que de su gasto; debe convertir a los ciudadanos en consumidores y debe descentralizar su poder siguiendo mecanismos de mercado y no mecanismos burocráticos (Du Gay 1996, 166). El modelo burocrático no responde adecuadamente a las exigencias de la era de la información, del mercado global y de la economía basada en los conocimientos y es demasiado lento e impersonal en la consecución de sus objetivos.

La crítica a la burocracia no surge, sin embargo, con la propuesta del Estado-empresario y perdurará una vez desvanecida esa propuesta. No obstante, lo que la actual crítica tiene de específico es su negativa a reconocer que muchos de los defectos de la burocracia se siguen de unas decisiones que pretendían alcanzar objetivos políticos democráticos tales como la neutralización de los poderes fácticos, la equidad, la probidad, la previsibilidad de las decisiones y de los agentes, la accesibilidad e independencia de los servicios, etc. Al no reconocer estos objetivos, la crítica evita considerarlos y, por tanto, evaluar la capacidad de la gestión empresarial para realizarlos. En estas condiciones, la crítica a la burocracia, en lugar de analizar los mecanismos que desviaron a la administración pública de la consecución de esos objetivos, puede acabar transformando esos objetivos en unos costos de transacción que conviene reducir, incluso eliminar, en nombre de la eficiencia, elevada a criterio último o único de la gestión del Estado.

Quedan así sin respuesta preguntas que desde el punto de vista de la concepción que aquí perfilo resultan fundamentales: ¿cómo compatibi-

lizar la eficiencia con la equidad y la democracia?, ¿cómo garantizar la independencia de los funcionarios cuando la calidad de sus funciones depende exclusivamente de la evaluación que los consumidores hagan de los servicios que prestan?, ¿qué ocurre con los consumidores insolventes o con aquellos sin capacidad para contrarrestar los desajustes burocráticos?, ¿cuáles son los límites de la competencia entre los servicios públicos?, ¿dónde está el umbral en el que el afán de mejorar los resultados se convierte en nuevas formas de privatización, cuando no de corrupción, del Estado?, ¿cómo se estabilizan, en un contexto de inestabilidad, discrecionalidad y competitividad, las expectativas de los ciudadanos respecto de cada uno de los cuatro bienes políticos (legitimidad política, bienestar social, seguridad e identidad cultural)?

La refundación democrática de la administración pública pretende responder a estas preguntas. La función del tercer sector en la consecución de este objetivo es crucial, pero, a diferencia de lo que puede parecer, la nueva articulación entre el Estado y el tercer sector no supone necesariamente complementariedad entre ambos ni mucho menos sustitución de uno por otro. Dependiendo del contexto político, la articulación puede incluso resolverse como confrontación u oposición. Uno de los casos más recientes y significativos está en la lucha que las ONG de Kenia mantuvieron contra un gobierno empeñado en promulgar la legislación que las sometía al control político del Estado. Unidas en red y con el apoyo de los países donantes y de ONG transnacionales, las ONG kenianas consiguieron forzar sucesivas modificaciones legales abriendo así nuevos espacios para su acción autónoma, lo que, en el contexto político de ese país, significaba nuevos espacios para el ejercicio democrático. Pero la articulación por confrontación no se limita a los Estados autoritarios, no democráticos. También en los Estados democráticos la confrontación, sobre todo cuando pretende abrir nuevos espacios de democracia participativa en contextos de democracia representativa de baja intensidad, puede constituirse en una vía eficaz para contribuir a la reforma solidaria y participativa del Estado desde el tercer sector.

En los países democráticos la otra gran vía de creación de un espacio público no estatal está en la complementariedad entre el tercer sector y el Estado. Conviene, sin embargo, no confundir complementariedad con sustitución. Esta última se asienta sobre una diferenciación entre las funciones del Estado: las exclusivas, por un lado, y las no exclusivas (o sociales), por otro. Esta diferenciación pretende, en última instancia, dar a entender que cuando el Estado demuestra no disponer en el ejercicio de las funciones no exclusivas de una ventaja comparativa, deben sustituirlo instituciones privadas de carácter mercantil o pertenecientes al tercer sector. Esta diferenciación no resulta en modo alguno concluyente. Del análisis de la génesis del Estado moderno se desprende que ninguna de las funciones del Estado le fue originalmente exclusiva: la exclusividad de las funciones fue siempre el resultado de una lucha política.

Si no hay funciones intrínsecamente exclusivas, tampoco hay por tanto funciones intrínsecamente no exclusivas.

En lugar de establecer esta distinción es preferible partir de los mencionados cuatro bienes públicos y analizar qué tipo de articulaciones entre el Estado y el tercer sector, qué nuevas constelaciones políticas de carácter híbrido pueden construirse en torno a cada uno de esos bienes. Las condiciones varían para cada bien público, pero en ninguno de ellos puede la complementariedad o la confrontación resolverse como sustitución, toda vez que sólo el principio del Estado puede garantizar un pacto político de inclusión basado en la ciudadanía. Desde el punto de vista de la nueva teoría de la democracia, resulta tan importante reconocer los límites del Estado en el mantenimiento efectivo de ese pacto como su insustituibilidad en la definición de las reglas de juego y de la lógica política que debe inspirarlo. Los caminos para una política progresista se perfilan hoy en día en la articulación virtuosa entre la lógica de la reciprocidad propia del principio de comunidad y la lógica de la ciudadanía propia del principio del Estado. El Estado como novísimo movimiento social es el fundamento y el cauce de la lucha política que transforme la ciudadanía abstracta, fácilmente falsificable e inconducente, en un ejercicio efectivo de reciprocidad.

Pero para que esta lucha tenga sentido, la refundación democrática de la administración pública debe complementarse con una *refundación democrática del tercer sector*. El repaso de los principales debates en torno al tercer sector dejó entrever que éste está sujeto a los mismos vicios que se vienen atribuyendo al Estado, aunque se considere que puede superarlos con mayor facilidad. El debate sobre la localización estructural señaló la dificultad a la cual se enfrenta el tercer sector en el intento de conferir un carácter genuino a sus objetivos, así como su propensión a la promiscuidad, ya sea con el Estado o con el mercado. El debate sobre la organización interna, la democracia y la responsabilidad indicó lo fácil que resulta desnaturalizar la participación para convertirla en una forma más o menos benévola de paternalismo o autoritarismo. El debate sobre las relaciones entre las organizaciones adscritas al tercer sector indicó la dificultad de alcanzar una coherencia mínima entre el universalismo de sus objetivos y las escalas de su acción y de su organización. Por último, el debate sobre las relaciones del tercer sector con el Estado indicó que el desarrollo de la democracia, de la solidaridad y de la participación, pretendido por la nueva articulación entre el principio de la comunidad y el del Estado, sólo es uno, y no el más evidente, de los posibles resultados de esas relaciones. Abundan las experiencias de promiscuidad antidemocrática entre el Estado y el tercer sector, en el que el autoritarismo centralizado del Estado se apoya en el autoritarismo descentralizado del tercer sector y cada uno de ellos usa al otro como excusa para rehuir responsabilidades ante sus respectivos constituyentes, los ciudadanos en el caso del Estado, los asociados o las comunidades en el caso del tercer sector.

Confiar a un tercer sector que aún no se ha democratizado en profundidad la tarea de democratizar el Estado o, incluso, el espacio público no estatal no sería sino una invitación al fraude. De hecho, en muchos países, la democratización del tercer sector tendrá que surgir de un acto originario, ya que el sector, tal y como aquí se ha definido, no existe y no cabe esperar que surja de modo espontáneo. En estas situaciones, será el propio Estado el que deba promover la creación del tercer sector mediante políticas de diferenciación positiva respecto del sector privado capitalista. El perfil que adopten estas políticas indicará con claridad la naturaleza, democrática o clientelista, de los pactos políticos que se pretenden articular entre el principio de comunidad y el principio del Estado.

Por tanto, cabe concluir que el paralelo entre los valores que subyacen a estos dos principios —cooperación, solidaridad, participación, democracia y prioridad de la distribución sobre la acumulación— no se erige en punto de partida sino en el resultado de una esforzada lucha política por la democracia; una lucha que sólo logrará tener éxito en la medida en que sepa denunciar los proyectos de fascismo social que subrepticiamente se infiltran y esconden en su seno.

BIBLIOGRAFÍA

Anheier, H. K. y Seibel, W. (eds.) (1990), *The Third Sector: Comparative Studies of Nonprofit Organizations*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Bebbington, A. y Farrington, J. (1993), «Governments, NGOs and Agricultural Development: Perspectives and Changing Inter-Organisational Relationships», *Journal of Development Studies* (2).

Defourny, J. y Monzón Campos, J. L. (1992), *Économie sociale, entre économie capitaliste et économie publique/The Third Sector, Cooperative, Mutual and Nonprofit Organizations*. Bruxelles: Ciriec-De Boeck Université.

Du Gay, P. (1996), «Organizing Identity: Entrepreneurial Governance and Public Management», en S. Hall y P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London and Thousand Oaks, Ca.: Sage.

Fowler, A. (1991), «The Role of NGOs in Changing State-Society Relations», *Development Policy Review* (9)1.

Gordon, C. (1991), «Governmental Rationality: an Introduction», en G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), *The Foucault Effect*. Hemel Hampstead: Harvester Wheatsheaf.

Hulme, D. y Edwards, M. (eds.) (1997), *NGOs States and Donors: Too Close for Confort?* New York: St. Martin's Press.

Ndegwa, St. N. (1994), «Civil Society and Political Change in Africa: the case of nongovernmental organization in Kenia», *International Journal of Comparative Sociology*, 35, n.º 1-2.

Osborne, D. y Gaebler, T. (1992), *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*. Reading, Mass.: Addison Wesley [*La reinvención del gobierno*. Barcelona: Paidós, 1995].

Santos, B. de Sousa (2001), «Derecho y democracia: la reforma global de la justicia», en B. de Sousa Santos y M. García (dirs.).

— y García, M. (dirs.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia.* Bogotá: Universidad de Los Andes-Siglo del Hombre-Colciencias-Universidad Nacional-CES-ICANH.

— y Rodríguez, C. A. (2003), «Para ampliar el canon de la producción», en B. de Sousa Santos (ed.), *Producir para vivir, los caminos de la producción no capitalista.* México: FCE.

The World Bank (1997), *World Development Report, 1997: The State in a Changing World,* Washington, D.C.: The World Bank [*Informe mundial de Desarrollo 1997.* Washington, D.C.: Banco Mundial, 1997].

Thomas, A. (1996), «NGO advocacy, Democracy and Polity Development: Some Examples Relating to Environmental Policies in Zimbabwe and Botswana», *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 34, 1, March.

8

REINVENTAR LA DEMOCRACIA*

EL CONTRATO SOCIAL DE LA MODERNIDAD

El contrato social es el metarrelato sobre el que se asienta la moderna obligación política. Una obligación compleja y contradictoria en tanto que establecida entre hombres libres, con el propósito, al menos en Rousseau, de maximizar, y no de minimizar, la libertad. El contrato social encierra por tanto una tensión dialéctica entre regulación social y emancipación social, tensión que se mantiene merced a la constante polarización entre voluntad individual y voluntad general, entre interés particular y bien común. El Estado-nación, el derecho y la educación cívica son los garantes del discurrir pacífico y democrático de esa polarización en el seno del ámbito social que ha venido a llamarse sociedad civil. El procedimiento lógico del que nace el carácter innovador de la sociedad radica, como es sabido, en la contraposición entre sociedad civil y estado de naturaleza o estado natural. De ahí que las conocidas diferencias entre las concepciones del contrato social de Hobbes, Locke y Rousseau tengan su reflejo en distintas concepciones del estado de naturaleza[1]: cuanto más violento y anárquico sea éste, mayores serán los poderes atribuidos al Estado resultante del contrato social. Las diferencias entre Hobbes, por un lado, y Locke y Rousseau, por el otro, son, en este sentido, enormes. Comparten todos ellos, sin embargo, la idea de que el abandono del estado de naturaleza para constituir la sociedad civil y el Estado modernos representa una opción de carácter radical e irreversible. Según ellos, la modernidad es intrínsecamente problemática y rebosa de unas antinomias —entre la coerción y el consentimiento, la igual-

* Publicado en *Reinventar la democracia*, Madrid: Sequitur, 1999. Traducción de Diego Palacio y Javier Eraso.

1. Para un análisis pormenorizado de las distintas concepciones del contrato social cf. Santos 1995, 63-71.

dad y la libertad, el soberano y el ciudadano o el derecho natural y el civil— que sólo puede resolver con sus propios medios. No puede echar mano de recursos pre o antimodernos.

El contrato social se basa, como todo contrato, en unos criterios de inclusión a los que, por lógica, se corresponden unos criterios de exclusión. De entre estos últimos destacan tres. El primero se sigue del hecho de que el contrato social sólo incluye a los individuos y a sus asociaciones; la naturaleza queda excluida; todo aquello que procede o permanece fuera del contrato social se ve relegado a ese ámbito significativamente llamado «estado de naturaleza». La única naturaleza relevante para el contrato social es la humana, aunque se trate, en definitiva, de domesticarla con las leyes del Estado y las normas de convivencia de la sociedad civil. Cualquier otra naturaleza constituye una amenaza o representa un recurso. El segundo criterio es el de la ciudadanía territorialmente fundada. Sólo los ciudadanos son parte del contrato social. Todos los demás —ya sean mujeres, extranjeros, inmigrantes, minorías (y a veces mayorías) étnicas— quedan excluidos; viven en el estado de naturaleza por mucho que puedan cohabitar con ciudadanos. El tercer y último criterio es el de la comercialización pública de los intereses. Sólo los intereses que pueden expresarse en la sociedad civil son objeto del contrato. La vida privada, los intereses personales propios de la intimidad y del espacio doméstico quedan por tanto excluidos del contrato.

El contrato social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental. Sus criterios de inclusión/exclusión fundamentan la legitimidad de la contractualización de las interacciones económicas, políticas, sociales y culturales. El potencial abarcador de la contractualización tiene como contrapartida una separación radical entre incluidos y excluidos. Pero, aunque la contractualización se asienta sobre una lógica de inclusión/exclusión, su legitimidad deriva de la inexistencia de excluidos. De ahí que estos últimos sean declarados vivos en régimen de muerte civil. La lógica operativa del contrato social se encuentra por tanto en permanente tensión con su lógica de legitimación. Las inmensas posibilidades del contrato conviven con su inherente fragilidad. En cada momento o corte sincrónico la contractualización es al mismo tiempo abarcadora y rígida; diacrónicamente, es el terreno de una lucha por la definición de los criterios y términos de la exclusión/inclusión, lucha cuyos resultados van modificando los términos del contrato. Los excluidos de un momento surgen en el siguiente como candidatos a la inclusión y, acaso, son incluidos en un momento ulterior. Pero, debido a la lógica operativa del contrato, los nuevos incluidos sólo lo serán en detrimento de nuevos o viejos excluidos. El progreso de la contractualización tiene algo de sisífico. La flecha del tiempo es aquí, como mucho, una espiral.

Las tensiones y antinomias de la contractualización social no se resuelven, en última instancia, por la vía contractual. Su gestión controla

da depende de tres presupuestos de carácter metacontractual: un régimen general de valores, un sistema común de medidas y un espacio-tiempo privilegiado. El *régimen general de valores* se asienta sobre las ideas del bien común y de la voluntad general en cuanto principios agregadores de interacciones y disposiciones sociales que permiten designar como «sociedad» las interacciones autónomas y contractuales entre sujetos libres e iguales.

El *sistema común de medidas* se basa en una concepción que convierte el espacio y el tiempo en unos criterios homogéneos, neutros y lineales con los que, a modo de mínimo común denominador, se definen las diferencias relevantes. La técnica de la perspectiva introducida por la pintura renacentista es la primera manifestación moderna de esta concepción. Igualmente importante fue, en este sentido, el perfeccionamiento de la técnica de las escalas y de las proyecciones en la cartografía moderna iniciada por Mercator. Con esta concepción se consigue, por un lado, distinguir la naturaleza de la sociedad y, por otro, establecer un término de comparación cuantitativo entre las interacciones sociales de carácter generalizado y diferenciable. Las diferencias cualitativas entre las interacciones o se ignoran o quedan reducidas a indicadores cuantitativos que dan cuenta aproximada de las mismas. El dinero y la mercancía son las concreciones más puras del sistema común de medidas: facilitan la medición y comparación del trabajo, del salario, de los riesgos y de los daños. Pero el sistema común de medidas va más allá del dinero y de las mercancías. La perspectiva y la escala, combinadas con el sistema general de valores, permiten, por ejemplo, evaluar la gravedad de los delitos y de las penas: a una determinada graduación de las escalas en la gravedad del delito corresponde una determinada graduación de las escalas en la privación de la libertad. La perspectiva y la escala aplicadas al principio de la soberanía popular permiten la democracia representativa: a un número x de habitantes corresponde un número y de representantes. El sistema común de medidas permite incluso, con las homogeneidades que crea, establecer correspondencias entre valores antinómicos. Así, por ejemplo, entre la libertad y la igualdad pueden definirse criterios de justicia social, de redistribución y de solidaridad. El presupuesto es que las medidas sean comunes y procedan por correspondencia y homogeneidad. De ahí que la única solidaridad posible sea la que se da entre iguales: su concreción más cabal está en la solidaridad entre trabajadores.

El *espacio-tiempo privilegiado* es el espacio-tiempo estatal nacional. En este espacio-tiempo se consigue la máxima agregación de intereses y se definen las escalas y perspectivas con las que se observan y miden las interacciones no estatales y no nacionales (de ahí, por ejemplo, que el gobierno municipal se denomine gobierno local). La economía alcanza su máximo nivel de agregación, integración y gestión en el espacio-tiempo nacional y estatal que es también el ámbito en el que las familias or-

ganizan su vida y establecen el horizonte de sus expectativas, o de la falta de las mismas. La obligación política de los ciudadanos ante el Estado y de éste ante aquéllos se define dentro de ese espacio-tiempo que sirve también de escala a las organizaciones y a las luchas políticas, a la violencia legítima y a la promoción del bienestar general. Pero el espacio-tiempo nacional estatal no es sólo perspectiva y escala, también es un ritmo, una duración, una temporalidad; también es el espacio-tiempo de la deliberación, del proceso judicial y, en general, de la acción burocrática del Estado, cuya correspondencia más isomórfica está en el espacio-tiempo de la producción en masa.

Por último, el espacio-tiempo nacional y estatal es el espacio señalado de la cultura en cuanto conjunto de dispositivos identitarios que fijan un régimen de pertenencia y legitiman la normatividad que sirve de referencia a todas las relaciones sociales que se desenvuelven dentro del territorio nacional: desde el sistema educativo a la historia nacional, pasando por las ceremonias oficiales o los días festivos.

Estos principios reguladores son congruentes entre sí. Mientras que el régimen general de valores es el garante último de los horizontes de expectativas de los ciudadanos, el campo de percepción de ese horizonte y de sus convulsiones depende del sistema común de medidas. Perspectiva y escala son, entre otras cosas, dispositivos visuales que crean campos de visión y, por tanto, áreas de ocultación. La visibilidad de determinados riesgos, daños, desviaciones, debilidades tiene su reflejo en la identificación de determinadas causas, determinados enemigos y agresores. Unos y otros se gestionan de modo preferente y privilegiado con las formas de conflictividad, negociación y administración propias del espacio-tiempo nacional y estatal.

La idea del contrato social y sus principios reguladores constituye el fundamento ideológico y político de la contractualidad sobre la que se asientan la sociabilidad y la política de las sociedades modernas. Entre las características de esta organización contractualizada, destacan las siguientes. El contrato social pretende crear un paradigma sociopolítico que produzca de manera normal, constante y consistente cuatro bienes públicos: legitimidad del gobierno, bienestar económico y social, seguridad e identidad colectiva. Estos bienes públicos sólo se realizan conjuntamente; son, en última instancia, los distintos pero convergentes modos de realizar el bien común y la voluntad general. La consecución de estos bienes se proyectó históricamente a través de una vasta constelación de luchas sociales, entre las que destacan las luchas de clase —expresión de la fundamental divergencia de intereses generada por las relaciones sociales de producción capitalista—. Debido a esta divergencia y a las antinomias inherentes al contrato social (entre autonomía individual y justicia social, libertad e igualdad), las luchas por el bien común siempre fueron luchas por definiciones alternativas de ese bien; luchas que se fueron cristalizando con contractualizaciones parciales que modi-

ficaban los mínimos hasta entonces acordados y que se traducían en una materialidad de instituciones encargadas de asegurar el respeto a, y la continuidad de, lo acordado.

De esta persecución contradictoria de los bienes públicos, con sus consiguientes contractualizaciones, resultaron tres grandes constelaciones institucionales, todas ellas asentadas en el espacio-tiempo nacional y estatal: la socialización de la economía, la politización del Estado y la nacionalización de la identidad. La *socialización de la economía* vino del progresivo reconocimiento de la lucha de clases como instrumento no de superación, sino de transformación del capitalismo. La regulación de la jornada laboral y de las condiciones de trabajo y salariales, la creación de seguros sociales obligatorios y de la seguridad social, el reconocimiento del derecho de huelga, de los sindicatos, de la negociación o de la contratación colectivas son algunos de los hitos en el largo camino histórico de la socialización de la economía. Camino en el que se fue reconociendo que la economía capitalista no sólo estaba constituida por el capital, el mercado y los factores de producción sino que también participan de ella trabajadores, personas y clases con unas necesidades básicas, unos intereses legítimos y, en definitiva, con unos derechos ciudadanos. Los sindicatos desempeñaron en este proceso una función destacada: la de reducir la competencia entre trabajadores, principal causa de la sobreexplotación a la que estaban inicialmente sujetos.

La materialidad normativa e institucional resultante de la socialización de la economía quedó en manos de un Estado encargado de regular la economía, mediar en los conflictos y reprimir a los trabajadores, anulando incluso consensos represivos. Esta centralidad del Estado en la socialización de la economía influyó decididamente en la configuración de la segunda constelación: la *politización del Estado*, proceso asentado sobre el desarrollo de su capacidad reguladora.

En las sociedades capitalistas el desarrollo de esta capacidad asumió principalmente dos formas: el Estado-providencia o de bienestar en el centro del sistema mundial y el Estado desarrollista en la periferia y semiperiferia del sistema mundial. A medida que fue estatalizando la regulación, el Estado la convirtió en campo para la lucha política, razón por la cual acabó politizándose. Del mismo modo que la ciudadanía se configuró desde el trabajo, la democracia estuvo desde el principio ligada a la socialización de la economía. La tensión entre capitalismo y democracia es, en este sentido, constitutiva del Estado moderno, y la legitimidad de este Estado siempre estuvo vinculada al modo, más o menos equilibrado, en que resolvió esa tensión. El grado cero de legitimidad del Estado moderno es el fascismo: la completa rendición de la democracia ante las necesidades de acumulación del capitalismo. Su grado máximo de legitimidad resulta de la conversión, siempre problemática, de la tensión entre democracia y capitalismo en un círculo virtuoso en el que cada uno prospera aparentemente en la medida en que ambos prosperan conjuntamen-

te. En las sociedades capitalistas este grado máximo de legitimidad se alcanzó en los Estados de bienestar de Europa del norte y de Canadá.

Por último, la *nacionalización de la identidad cultural* es el proceso mediante el cual las cambiantes y parciales identidades de los distintos grupos sociales quedan territorializadas y temporalizadas dentro del espacio-tiempo nacional. La nacionalización de la identidad cultural refuerza los criterios de inclusión/exclusión que subyacen a la socialización de la economía y a la politización del Estado, confiriéndoles mayor vigencia histórica y mayor estabilidad.

Este amplio proceso de contractualización social, política y cultural, con sus criterios de inclusión/exclusión, tiene, sin embargo, dos límites. El primero es inherente a los mismos criterios: la inclusión siempre tiene como límite lo que excluye. La socialización de la economía se consiguió a costa de una doble des-socialización: la de la naturaleza y la de los grupos sociales que no consiguieron acceder a la ciudadanía a través del trabajo. Al ser una solidaridad entre iguales, la solidaridad entre trabajadores no alcanzó a los que quedaron fuera del círculo de la igualdad. De ahí que las organizaciones sindicales nunca se percataran, y en algunos casos siguen sin hacerlo, de que el lugar de trabajo y de producción es a menudo el escenario de delitos ecológicos o de graves discriminaciones sexuales y raciales. Por otro lado, la politización y la visibilidad pública del Estado tuvo como contrapartida la despolitización y privatización de toda la esfera no estatal: la democracia pudo desarrollarse en la medida en que su espacio quedó restringido al Estado y a la política que éste sintetizaba. Por último, la nacionalización de la identidad cultural se asentó sobre el etnocidio y el epistemicidio: todos aquellos conocimientos, universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas que diferían de los escogidos para ser incluidos y erigirse en nacionales fueron suprimidos, marginados o desnaturalizados, y con ellos los grupos sociales que los encarnaban.

El segundo límite se refiere a las desigualdades articuladas por el sistema mundial moderno. Los ámbitos y las formas de la contractualización de las interacciones sociales fueron distintos según fuera la posición de cada país en el sistema mundial: la contractualización fue más o menos inclusiva, estable, democrática y pormenorizada. En la periferia y semiperiferia la contractualización tendió a ser más limitada y precaria que en el centro. El contrato siempre tuvo que convivir allí con el estatus; los compromisos no fueron sino momentos evanescentes a medio camino entre los precompromisos y los poscompromisos; la economía se socializó sólo en pequeñas islas de inclusión situadas en medio de vastos archipiélagos de exclusión; la politización del Estado cedió a menudo ante la privatización del Estado y la patrimonialización de la dominación política; y la identidad cultural nacionalizó a menudo poco más que su propia caricatura. Incluso en los países centrales la contractualización varió notablemente: por ejemplo, entre los países con fuerte tradición

contractualista, caso de Alemania o Suecia, y aquellos de tradición subcontractualista como el Reino Unido o los Estados Unidos.

LA CRISIS DEL CONTRATO SOCIAL

Con todas estas variaciones, el contrato social ha presidido, con sus criterios de inclusión y exclusión y sus principios metacontractuales, la organización de la vida social, económica, política y cultural de las sociedades modernas. Este paradigma social, político y cultural viene, sin embargo, atravesando desde hace más de una década una gran turbulencia que afecta ya no sólo sus dispositivos operativos sino sus presupuestos; una turbulencia tan profunda que parece estar apuntando a un cambio de época, a una transición paradigmática.

En lo que a los presupuestos se refiere, el régimen general de valores no parece poder resistir la creciente fragmentación de una sociedad dividida en múltiples *apartheids* y polarizada en torno a ejes económicos, sociales, políticos y culturales. En este contexto, no sólo pierde sentido la lucha por el bien común, también parece ir perdiéndolo la lucha por las definiciones alternativas de ese bien. La voluntad general parece haberse convertido en un enunciado absurdo. Algunos autores hablan incluso del fin de la sociedad. Lo cierto es que cabe decir que nos encontramos en un mundo posfoucaultiano (lo cual revela, retrospectivamente, lo muy organizado que era ese mundo anarquista de Foucault). Según él, son dos los grandes modos de ejercicio del poder que, de manera compleja, coexisten: el dominante poder disciplinario, basado en las ciencias, y el declinante poder jurídico, centrado en el Estado y el derecho. Hoy día, estos poderes no sólo se encuentran fragmentados y desorganizados sino que coexisten con muchos otros poderes. El poder disciplinario resulta ser cada vez más un poder indisciplinario a medida que las ciencias van perdiendo seguridad epistemológica y se ven obligadas a dividir el campo del saber entre conocimientos rivales capaces de generar distintas formas de poder. Por otro lado, el Estado pierde centralidad y el derecho oficial se desorganiza al coexistir con un derecho no oficial dictado por múltiples legisladores fácticos que, gracias a su poder económico, acaban transformando lo fáctico en norma, disputándole al Estado el monopolio de la violencia y del derecho. La caótica proliferación de poderes dificulta la identificación de los enemigos y, en ocasiones, incluso la de las víctimas.

Los valores de la modernidad —libertad, igualdad, autonomía, subjetividad, justicia, solidaridad— y las antinomias entre ellos perviven pero están sometidos a una creciente sobrecarga simbólica: vienen a significar cosas cada vez más dispares para los distintos grupos y personas, al punto que el exceso de sentido paraliza la eficacia de estos valores y, por tanto, los neutraliza.

La turbulencia de nuestros días resulta especialmente patente en el sistema común de medidas. Si el tiempo y el espacio neutros, lineales y homogéneos desaparecieron hace ya tiempo de las ciencias, esa desaparición empieza ahora a hacerse notar en la vida cotidiana y en las relaciones sociales. En el capítulo 2 me referí a la turbulencia por la que atraviesan las escalas con las que hemos venido identificando los fenómenos, los conflictos y las reacciones. Como cada fenómeno es el producto de las escalas con las que lo observamos, la turbulencia en las escalas genera extrañamiento, desfamiliarización, sorpresa, perplejidad y ocultación: la violencia urbana es un ejemplo paradigmático de esta turbulencia en las escalas. Cuando un niño de la calle busca cobijo para pasar la noche y acaba, por ese motivo, asesinado por un policía o cuando una persona abordada por un mendigo se niega a dar limosna y, por ese motivo, es asesinada por el mendigo, estamos ante una explosión imprevisible de la escala del conflicto: un fenómeno aparentemente trivial e inconsecuente se ve correspondido por otro dramático y de fatales consecuencias. Este cambio abrupto e imprevisible en la escala de los fenómenos se da hoy en día en los más variados ámbitos de la praxis social. Como hemos venido señalando, cabe decir, siguiendo a Prigogine (1979; 1980), que nuestras sociedades están atravesando un periodo de bifurcación, es decir, una situación de inestabilidad sistémica en el que un cambio mínimo puede producir, imprevisible y caóticamente, transformaciones cualitativas. La turbulencia de las escalas deshace las secuencias y los términos de comparación y, al hacerlo, reduce las alternativas, generando impotencia o induciendo a la pasividad.

La estabilidad de las escalas parece haber quedado limitada al mercado y al consumo, pero incluso aquí se han producido cambios radicales en el ritmo, así como explosiones parciales que obligan a modificar constantemente la perspectiva sobre los actos comerciales, las mercancías y los objetos, hasta el extremo de que la intersubjetividad se transmuta en interobjetividad (*interobjetualidad*). La constante transformación de la perspectiva se da igualmente en las tecnologías de la información y de la comunicación, donde la turbulencia en las escalas es, de hecho, acto originario y condición de funcionamiento. La creciente interactividad de las tecnologías permite prescindir cada vez más de la de los usuarios, de modo que, subrepticiamente, la interactividad se va deslizando hacia la interpasividad.

Por último, el espacio-tiempo nacional y estatal está perdiendo su primacía ante la creciente competencia de los espacios-tiempo globales y locales y se está desestructurando ante los cambios en sus ritmos, duraciones y temporalidades. El espacio-tiempo nacional estatal se configura con ritmos y temporalidades distintos pero compatibles y articulables; la temporalidad electoral, la de la contratación colectiva, la temporalidad judicial, la de la seguridad social, la de la memoria histórica nacional, etc. La coherencia entre estas temporalidades confiere al espacio-tiem-

po nacional estatal su configuración específica. Pero esta coherencia resulta hoy en día cada vez más problemática en la medida en que varía el impacto que sobre las distintas temporalidades tienen los espacio-tiempo global y local.

Aumenta la importancia de determinados ritmos y temporalidades completamente incompatibles con la temporalidad estatal nacional en su conjunto. Merecen especial referencia dos fenómenos: el tiempo instantáneo del *ciberespacio*, por un lado, y el *tiempo glacial* de la degradación ecológica, de la cuestión indígena o de la biodiversidad, por otro. Ambas temporalidades chocan frontalmente con la temporalidad política y burocrática del Estado. El tiempo instantáneo de los mercados financieros hace inviable cualquier deliberación o regulación por parte del Estado. El freno a esta temporalidad instantánea sólo puede lograrse actuando desde la misma escala en que opera, la global, es decir, con una acción internacional. El tiempo glacial, por su parte, es demasiado lento para compatibilizarse adecuadamente con cualquiera de las temporalidades nacional-estatales. De hecho, las recientes aproximaciones entre los tiempos estatal y glacial se han traducido en poco más que en intentos por parte del primero de *canibalizar* y *desnaturalizar* al segundo. Basta recordar el trato que ha merecido en muchos países la cuestión indígena o, también, la reciente tendencia a aprobar leyes nacionales sobre la propiedad intelectual e industrial que inciden sobre la biodiversidad.

Como el espacio-tiempo nacional y estatal ha venido siendo el hegemónico, ha conformado ya no sólo la acción del Estado sino las prácticas sociales en general de modo que también en estas últimas incide la presencia del tiempo instantáneo y del glacial. Al igual que ocurre con las turbulencias en las escalas, estos dos tiempos consiguen, por distintas vías, reducir las alternativas, generar impotencia y fomentar la pasividad. El tiempo instantáneo colapsa las secuencias en un presente infinito que trivializa las alternativas multiplicándolas tecno-lúdicamente, fundiéndolas en variaciones de sí mismas. El tiempo glacial crea, a su vez, tal distancia entre las alternativas, que éstas dejan de ser conmensurables y contrastables y se ven condenadas a deambular entre sistemas de referencias incomunicables entre sí. De ahí que resulte cada vez más difícil proyectar y optar entre modelos alternativos de desarrollo.

Pero donde las señales de crisis del paradigma resultan más patentes es en los dispositivos funcionales de la contractualización social. A primera vista, la actual situación, lejos de asemejarse a una crisis del contractualismo social, parece caracterizarse por la definitiva consagración del mismo. Nunca se ha hablado tanto de contractualización de las relaciones sociales, de las relaciones de trabajo o de las relaciones políticas entre el Estado y las organizaciones sociales. Pero lo cierto es que esta nueva contractualización poco tiene que ver con la idea moderna del contrato social. En primer lugar, se trata de una contractualización liberal individualista, basada en la idea del contrato de derecho civil celebra-

do entre individuos y no en la idea de contrato social como agregación colectiva de intereses sociales divergentes. El Estado, a diferencia de lo que ocurre con el contrato social, tiene respecto a estos contratos de derecho civil una intervención mínima: asegurar su cumplimiento durante su vigencia sin poder alterar las condiciones o los términos de lo acordado. En segundo lugar, la nueva contractualización no tiene, a diferencia del contrato social, estabilidad: puede ser denunciada en cualquier momento por cualquiera de las partes. Y no se trata de una opción de carácter radical sino más bien de una opción trivial. En tercer lugar, la contractualización liberal no reconoce el conflicto y la lucha como elementos estructurales del contrato. Al contrario, los sustituye por el asentimiento pasivo a unas condiciones supuestamente universales e insoslayables. Así, el llamado Consenso de Washington se configura como un contrato social entre los países capitalistas centrales que, sin embargo, se erige, para todas las otras sociedades nacionales, en un conjunto de condiciones ineludibles, que deben aceptarse acríticamente, salvo que se prefiera la implacable exclusión. Estas condiciones ineludibles de carácter global sustentan los contratos individuales de derecho civil.

Por todas estas razones, la nueva contractualización no es, en cuanto contractualización social, sino un falso contrato: la apariencia engañosa de un compromiso basado de hecho en unas condiciones impuestas sin discusión a la parte más débil, unas condiciones tan onerosas como ineludibles. Bajo la apariencia de contrato, la nueva contractualización propicia la renovada emergencia del estatus, es decir, de los principios premodernos de ordenación jerárquica por los cuales las relaciones sociales quedan condicionadas por la posición en la jerarquía social de las partes. No se trata, sin embargo, de un regreso al pasado. El estatus se asienta hoy en día en la enorme desigualdad de poder económico entre las partes del contrato individual: nace de la capacidad que esta desigualdad confiere a la parte más fuerte para imponer sin discusión las condiciones que le son más favorables. El estatus posmoderno es el contrato leonino.

La crisis de la contractualización moderna se manifiesta en el predominio estructural de los procesos de exclusión sobre los de inclusión. Estos últimos aún perviven, incluso bajo formas avanzadas que combinan virtuosamente los valores de la modernidad, pero se van confinando a unos grupos cada vez más restringidos que imponen a otros mucho más amplios formas abismales de exclusión. El predominio de los procesos de exclusión se presenta bajo dos formas en apariencia opuestas: el poscontractualismo y el precontractualismo. El poscontractualismo es el proceso mediante el cual grupos e intereses sociales hasta ahora incluidos en el contrato social quedan excluidos del mismo, sin perspectivas de poder regresar a su seno. Los derechos de ciudadanía, antes considerados inalienables, son confiscados. Sin estos derechos, el excluido deja de ser un ciudadano para convertirse en una suerte de siervo. El precontractualismo consiste, por su parte, en impedir el acceso a la ciudadanía

a grupos sociales anteriormente considerados candidatos a la misma y que tenían expectativas fundadas de poder acceder a ella.

La diferencia estructural entre el poscontractualismo y el precontractualismo es clara. También son distintos los procesos políticos que uno y otro promueven, aunque suelan confundirse tanto en el discurso político dominante como en las experiencias y percepciones personales de los grupos perjudicados. En lo que al discurso político se refiere, a menudo se presenta como poscontractualismo lo que no es sino precontractualismo. Se habla, por ejemplo, de pactos sociales y de compromisos adquiridos que ya no pueden seguir cumpliéndose cuando en realidad nunca fueron otra cosa que contratos-promesa o compromisos previos que nunca llegaron a confirmarse. Se pasa así del pre al poscontractualismo sin transitar por el contractualismo. Esto es lo que ha ocurrido en los cuasi-Estados de bienestar de muchos países semiperiféricos o de desarrollo intermedio. En lo que a las vivencias y percepciones de las personas y de los grupos sociales se refiere, suele ocurrir que, ante la súbita pérdida de una estabilidad mínima en sus expectativas, las personas adviertan que hasta entonces habían sido, en definitiva, ciudadanos sin haber tenido conciencia de, ni haber ejercido, los derechos de los que eran titulares. En este caso, el precontractualismo se vive subjetivamente como una experiencia poscontractualista.

Las exclusiones generadas por el pre y el poscontractualismo tienen un carácter radical e ineludible, hasta el extremo de que los que las padecen se ven de hecho excluidos de la sociedad civil y expulsados al estado de naturaleza, aunque sigan siendo formalmente ciudadanos. En nuestra sociedad posmoderna el estado de naturaleza está en la ansiedad permanente respecto al presente y al futuro, en el inminente desgobierno de las expectativas, en el caos permanente en los actos más simples de la supervivencia o de la convivencia.

Tanto el poscontractualismo como el precontractualismo nacen de las profundas transformaciones por las que atraviesan los tres dispositivos operativos del contrato social antes referidos: la socialización de la economía, la politización del Estado y la nacionalización de la identidad cultural. Las transformaciones en cada uno de estos dispositivos son distintas, pero todas, directa o indirectamente, vienen provocadas por lo que podemos denominar el consenso liberal, un consenso en el que convergen cuatro consensos básicos. Dado que me ocupé de estos consensos en el capítulo 6, ofrezco aquí sólo unos elementos necesarios para desarrollar mi tesis sobre la crisis actual del contrato social.

El primero es el *consenso económico neoliberal*, también conocido, como vimos, como Consenso de Washington. Este consenso se refiere a la organización de la economía global (con su sistema de producción, sus mercados de productos y servicios y sus mercados financieros) y promueve la liberalización de los mercados, la desregulación, la privatización, el minimalismo estatal, el control de la inflación, la primacía de las

exportaciones, el recorte del gasto social, la reducción del déficit público y la concentración del poder mercantil en las grandes empresas multinacionales y del poder financiero en los grandes bancos transnacionales. Las grandes innovaciones institucionales del consenso económico neoliberal son las nuevas restricciones a la reglamentación estatal, el nuevo derecho internacional de propiedad para los inversores extranjeros y los creadores de intelectuales y la subordinación de los Estados a las agencias multilaterales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Organización Mundial del Comercio).

El segundo consenso es el del *Estado débil.* Ligado al anterior tiene, sin embargo, mayor alcance al sobrepasar el ámbito económico, e incluso el social. Para este consenso, el Estado deja de ser el espejo de la sociedad civil para convertirse en su opuesto. La debilidad y desorganización de la sociedad civil se debe al excesivo poder de un Estado que, aunque formalmente democrático, es inherentemente opresor, ineficaz y predador, por lo que su debilitamiento se erige en requisito ineludible del fortalecimiento de la sociedad civil. Como he subrayado a lo largo de este libro, este consenso se asienta, sin embargo, sobre el siguiente dilema: sólo el Estado puede producir su propia debilidad por lo que es necesario tener un Estado fuerte, capaz de producir eficientemente y de asegurar, con coherencia, esa debilidad. El debilitamiento del Estado produce por tanto unos efectos perversos que cuestionan la viabilidad de las funciones del Estado débil: el Estado débil no puede controlar su debilidad.

El tercer consenso es el *consenso democrático liberal*, es decir, la promoción internacional de unas concepciones minimalistas de la democracia erigidas como condición que los Estados deben cumplir para acceder a los recursos financieros internacionales. Parte de la premisa de que la congruencia entre este consenso y los anteriores ha sido reconocida como causa originaria de la modernidad política. Pero lo cierto es que si la teoría democrática del siglo XIX intentó justificar tanto la soberanía del poder estatal, en cuanto capacidad reguladora y coercitiva, como los límites del poder del Estado, el consenso democrático liberal descuida la soberanía del poder estatal, sobre todo en la periferia y semiperiferia del sistema mundial, y percibe las funciones reguladoras del Estado más como incapacidades que como capacidades.

Por último, el consenso liberal incluye, en consonancia con el modelo de desarrollo promovido por los tres anteriores consensos, el de la *primacía del derecho y de los tribunales.* Ese modelo confiere absoluta prioridad a la propiedad privada, a las relaciones mercantiles y a un sector privado cuya funcionalidad depende de transacciones seguras y previsibles protegidas contra los riesgos de incumplimientos unilaterales. Todo esto exige un nuevo marco jurídico y la atribución a los tribunales de una nueva función, mucho más relevante, como garantes del comercio jurídico e instancias para la resolución de litigios: el marco político

de la contractualización social debe ir cediendo su sitio al marco jurídico y judicial de la contractualización individual. Es ésta una de las principales dimensiones de la actual judicialización de la política.

El consenso liberal en sus varias vertientes incide profundamente sobre los tres dispositivos operativos del contrato social. La incidencia más decisiva es la de la desocialización de la economía, su reducción a la instrumentalidad del mercado y de las transacciones: campo propicio al precontractualismo y al poscontractualismo. Como se ha dicho, el trabajo fue, en la contractualización social de la modernidad capitalista, la vía de acceso a la ciudadanía, ya fuera por la extensión a los trabajadores de los derechos civiles y políticos, o por la conquista de nuevos derechos propios, o tendencialmente propios, del colectivo de trabajadores, como el derecho al trabajo o los derechos económicos y sociales. La creciente erosión de estos derechos, combinada con el aumento del desempleo estructural, lleva a los trabajadores a transitar desde el estatuto de ciudadanía al de *lumpen*-ciudadanía. Para la gran mayoría de los trabajadores se trata de un tránsito, sin retorno, desde el contractualismo al poscontractualismo.

Pero, como indiqué antes, el estatuto de ciudadanía del que partían estos trabajadores ya era precario y estrecho, de modo que, en muchos casos, el paso es del pre al poscontractualismo; sólo la visión retrospectiva de las expectativas permite creer que se partía del contractualismo. Por otro lado, en un contexto de mercados globales liberalizados, de generalizado control de la inflación, de contención del crecimiento económico[2] y de unas nuevas tecnologías que generan riqueza sin crear puestos de trabajo, el aumento del nivel de ocupación de un país sólo se consigue a costa de una reducción en el nivel de empleo de otro país: de ahí la creciente competencia internacional entre trabajadores. La reducción de la competencia entre trabajadores en el ámbito nacional constituyó en su día el gran logro del movimiento sindical. Pero quizá ese logro se ha convertido ahora en un obstáculo que impide a los sindicatos alcanzar mayor resolución en el control de la competencia internacional entre trabajadores. Este control exigiría, por un lado, la internacionalización del movimiento sindical y, por otro, la creación de autoridades políticas supranacionales capaces de imponer el cumplimiento de los nuevos contratos sociales de alcance global. En ausencia de ambos extremos, la competencia internacional entre trabajadores seguirá aumentando, y con ella la lógica de la exclusión que le pertenece. En muchos países, la mayoría de los trabajadores que se adentra por primera vez en el mercado de trabajo lo hace sin derechos: queda incluida siguiendo una lógica de la exclusión. La falta de expectativas respecto a una futura mejora de su situación impide a esos trabajadores considerarse candidatos a

2. Como señala Jean-Paul Fitoussi (1997, 102-103), el afán, propio de los mercados financieros, de controlar la inflación impide la estabilización del crecimiento.

la ciudadanía. Muchos otros simplemente no consiguen entrar en el mercado de trabajo, en una imposibilidad que si es coyuntural y provisional para algunos puede ser estructural y permanente para otros. De una u otra forma, predomina así la lógica de la exclusión. Se trata de una situación precontractualista sin opciones de acercarse al contractualismo.

Ya sea por la vía del poscontractualismo o por la del precontractualismo, la intensificación de la lógica de la exclusión crea nuevos estados de naturaleza: la precariedad y la servidumbre generadas por la ansiedad permanente del trabajador asalariado respecto a la cantidad y continuidad del trabajo, la ansiedad de aquellos que no reúnen condiciones mínimas para encontrar trabajo, la ansiedad de los trabajadores autónomos respecto a la continuidad de un mercado que deben crear día tras día para asegurar sus rendimientos o la ansiedad del trabajador ilegal que carece de cualquier derecho social. Cuando el consenso neoliberal habla de estabilidad se refiere a la estabilidad de las expectativas de los mercados y de las inversiones, nunca a la de las expectativas de las personas. De hecho, la estabilidad de los primeros sólo se consigue a costa de la inestabilidad de las segundas.

Por todas estas razones, el trabajo sustenta cada vez menos a la ciudadanía y ésta cada vez menos al trabajo. Al perder su estatuto político de producto y productor de ciudadanía, el trabajo, tanto si se tiene como cuando falta, se reduce a laboriosidad de la existencia. De ahí que el trabajo, aunque domine cada vez más las vidas de las personas, esté desapareciendo de las referencias éticas sobre las que se asientan la autonomía y la autoestima de los individuos.

En términos sociales, el efecto acumulado del pre y del poscontractualismo es el surgimiento de una clase de excluidos constituida por grupos sociales en movilidad descendente estructural (trabajadores no cualificados, desempleados, trabajadores inmigrantes, minorías étnicas) y por grupos sociales para los que el trabajo dejó de ser, o nunca fue, un horizonte realista (desempleados de larga duración, jóvenes con difícil inserción en el mercado laboral, minusválidos, masas de campesinos pobres de América Latina, África y Asia). Esta clase de excluidos —mayor o menor, según sea la posición, periférica o central, de cada sociedad en el sistema mundial— asume en los países centrales la forma del tercer mundo interior, el llamado tercio inferior de la sociedad de los dos tercios. Europa tiene 18 millones de desempleados, 52 millones de personas viviendo por debajo del umbral de la pobreza y un 10% de su población tiene alguna minusvalía física o mental que dificulta su integración social. En los Estados Unidos, William Julius Wilson ha propuesto la tesis de la *underclass* para referirse a los negros de los guetos urbanos afectados por el declive industrial y por la desertización económica de las *innercities* [zonas pobres del centro] (Wilson 1987). Wilson define la *underclass* en función de seis características: residencia en espacios socialmente aislados de las otras clases, escasez de puestos de trabajo de larga

duración, familias monoparentales encabezadas por mujeres, escasas calificación y formación profesionales, prolongados periodos de pobreza y de dependencia de la asistencia social y, por último, tendencia a involucrarse en actividades delictivas del tipo *street crime*. Esta clase aumentó significativamente entre los años setenta y ochenta y se rejuveneció trágicamente. La proporción de pobres menores de 18 años era en 1970 del 15%, y en 1987 había subido al 20%, con un incremento especialmente dramático de la pobreza infantil. El carácter estructural de la exclusión y, por tanto, de los obstáculos a la inclusión a los que se enfrenta esta clase queda de manifiesto en el hecho de que, a pesar de que los negros estadounidenses han mejorado notablemente su nivel educativo, la mejora no les ha permitido optar a puestos de trabajo estables y de tiempo completo. Según Lash y Urry esto se debe, fundamentalmente, a tres razones: la caída del empleo industrial en el conjunto de la economía, la fuga del remanente de empleo desde los centros a las periferias de las ciudades y la redistribución del empleo entre distintos tipos de áreas metropolitanas (Lash y Urry 1996, 151).

Por lo que a la periferia y semiperiferia del sistema mundial se refiere, la clase de los excluidos abarca más de la mitad de la población de los países, y los factores de exclusión resultan aún más contundentes en su eficacia desocializadora.

El crecimiento estructural de la exclusión social, ya sea por la vía del precontractualismo o del poscontractualismo, y la consiguiente extensión de unos estados de naturaleza —que no dan cabida a las opciones de salida individuales o colectivas— implican una crisis de tipo paradigmático, un cambio de época, que algunos autores han denominado desmodernización o contramodernización. Se trata por tanto de una situación de mucho riesgo. La cuestión que cabe plantearse es si, a pesar de todo, contiene oportunidades para sustituir virtuosamente el viejo contrato social de la modernidad por otro capaz de contrarrestar la proliferación de la lógica de la exclusión.

EL SURGIMIENTO DEL FASCISMO SOCIAL

Analicemos primero los *riesgos*. A mi entender, todos pueden resumirse en uno: el surgimiento del fascismo social. No se trata de un regreso al fascismo de los años treinta y cuarenta. No se trata, como entonces, de un régimen político sino de un régimen social y de civilización. El fascismo social no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo sino que la fomenta hasta el punto de que ya no resulta necesario, ni siquiera conveniente, sacrificarla para promover el capitalismo. Se trata por tanto de un fascismo pluralista y, por ello, de una nueva forma de fascismo. Las principales formas de la sociabilidad fascista son las siguientes:

La primera es el *fascismo del* apartheid *social*: la segregación social de los excluidos dentro de una cartografía urbana dividida en zonas salvajes y zonas civilizadas. Las primeras son las del estado de naturaleza hobbesiano, las segundas, las del contrato social. Estas últimas viven bajo la amenaza constante de las zonas salvajes y para defenderse se transforman en castillos neofeudales, en estos enclaves fortificados que definen las nuevas formas de segregación urbana: urbanizaciones privadas, condominios cerrados, *gated communities*. La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, en un nuevo espacio-tiempo hegemónico que cruza todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y que se reproduce en las acciones tanto estatales como no estatales.

La segunda forma es el *fascismo del Estado paralelo*. Me he referido en otro lugar al Estado paralelo para definir aquellas formas de la acción estatal que se caracterizan por su distanciamiento del derecho positivo[3]. Pero en tiempos de fascismo social el Estado paralelo adquiere una dimensión añadida: la de la doble vara en la medición de la acción: una para las zonas salvajes, otra para las civilizadas. En estas últimas el Estado actúa democráticamente, como Estado protector, por ineficaz o sospechoso que pueda resultar; en las salvajes actúa de modo fascista, como Estado predador, sin ningún propósito, ni siquiera aparente, de respetar el derecho.

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo paraestatal* resultante de la usurpación, por parte de poderosos actores sociales, de las prerrogativas estatales de la coerción y de la regulación social. Usurpación, a menudo, completada con la connivencia del Estado, que o bien neutraliza o bien suplanta el control social producido por el Estado. El fascismo paraestatal tiene dos vertientes destacadas: el fascismo contractual y el fascismo territorial. El contractual se da, como se ha dicho, cuando la disparidad de poder entre las partes del contrato civil es tal que la parte débil, sin alternativa al contrato, acepta, por onerosas y despóticas que sean, las condiciones impuestas por la parte poderosa. El proyecto neoliberal de convertir el contrato de trabajo en un simple contrato de derecho civil genera una situación de fascismo contractual. Esta forma de fascismo suele seguirse también de los procesos de privatización de los servicios públicos, de la atención médica, de la seguridad social, la electricidad, etc. El contrato social que regía la producción de estos servicios públicos por el Estado de bienestar o el Estado desarro-

3. Esta forma de Estado se traduce en la no aplicación o aplicación selectiva de las leyes, en la no persecución de infracciones, en los recortes del gasto de funcionamiento de las instituciones, etc. Una política estatal que, en definitiva, se aleja de sus propias leyes e instituciones; unas instituciones que pasan a actuar autónomamente como micro-Estados con criterios propios en la aplicación de la ley dentro de sus esferas de competencia (Santos 1993, 31).

llista se ve reducido a un contrato individual de consumo de servicios privatizados. De este modo, aspectos decisivos en la producción de servicios salen del ámbito contractual para convertirse en elementos extracontractuales, es decir, surge un poder regulatorio no sometido al control democrático. La connivencia entre el Estado democrático y el fascismo paraestatal queda, en estos casos, especialmente patente. Con estas incidencias extracontractuales, el fascismo paraestatal ejerce funciones de regulación social anteriormente asumidas por un Estado que ahora, implícita o explícitamente, las subcontrata a agentes paraestatales. Esta cesión se realiza sin que medie la participación o el control de los ciudadanos, de ahí que el Estado se convierta en cómplice de la producción social de fascismo paraestatal.

La segunda vertiente del fascismo paraestatal es el *fascismo territorial*, es decir, cuando los actores sociales provistos de gran capital patrimonial sustraen al Estado el control del territorio en el que actúan o neutralizan ese control, cooptando u ocupando las instituciones estatales para ejercer la regulación social sobre los habitantes del territorio sin que éstos participen y en contra de sus intereses. Se trata de unos territorios coloniales privados situados casi siempre en Estados poscoloniales.

La cuarta forma de fascismo social es el *fascismo populista*. Consiste en la democratización de aquello que en la sociedad capitalista no puede ser democratizado (por ejemplo, la transparencia política de la relación entre representantes y representados o los consumos básicos). Se crean dispositivos de identificación inmediata con unas formas de consumo y unos estilos de vida que están fuera del alcance de la mayoría de la población. La eficacia simbólica de esta identificación reside en que convierte la interobjetualidad en espejismo de la representación democrática y la interpasividad en única fórmula de participación democrática.

La quinta forma de fascismo social es el *fascismo de la inseguridad*. Se trata de la manipulación discrecional de la inseguridad de las personas y de los grupos sociales debilitados por la precariedad del trabajo o por accidentes y acontecimientos desestabilizadores. Estos accidentes y acontecimientos generan unos niveles de ansiedad y de incertidumbre respecto al presente y al futuro tan elevados que acaban rebajando el horizonte de expectativas y creando la disponibilidad a soportar grandes costos financieros para conseguir reducciones mínimas de los riesgos y de la inseguridad. En los dominios de este fascismo, el *Lebensraum* de los nuevos *Führer* es la intimidad de las personas y su ansiedad e inseguridad respecto a su presente y a su futuro. Este fascismo funciona poniendo en marcha dos tipos de ilusiones: ilusiones retrospectivas e ilusiones prospectivas. Este fenómeno resulta hoy en día especialmente visible en el ámbito de la privatización de las políticas sociales, de atención médica, de seguridad social, educativas y de la vivienda. Las ilusiones retrospectivas avivan la memoria de la inseguridad y de la ineficacia de los servicios estatales encargados de realizar esas políticas. Esto resulta sencillo

en muchos países, pero lo cierto es que la producción de esta ilusión sólo se consigue mediante viciadas comparaciones entre condiciones reales y criterios ideales de evaluación de esos servicios. Las ilusiones prospectivas intentan, por su parte, crear unos horizontes de seguridad supuestamente generados desde el sector privado y sobrevalorados por la ocultación de determinados riesgos, así como de las condiciones en que se presta la seguridad. Estas ilusiones prospectivas proliferan hoy en día sobre todo en los seguros médicos y en los fondos privados de pensiones.

La sexta forma es el *fascismo financiero*. Se trata quizás de la más virulenta de las sociabilidades fascistas, de ahí que merezca un análisis más detallado. Es el fascismo imperante en los mercados financieros de valores y divisas, en la especulación financiera, lo que se ha venido a llamar «economía de casino». Esta forma de fascismo social es la más pluralista: los movimientos financieros son el resultado de las decisiones de unos inversores individuales e institucionales esparcidos por el mundo entero y que, de hecho, no comparten otra cosa que el deseo de rentabilizar sus activos. Es el fascismo más pluralista y, por ello, el más virulento, ya que su espacio-tiempo es el más refractario a cualquier intervención democrática. Resulta esclarecedora, en este sentido, la respuesta de un *broker* (agente de intermediación financiera) cuando se le preguntó qué era para él el largo plazo: «son los próximos diez minutos». Este espacio-tiempo virtualmente instantáneo y global, combinado con el afán de lucro que lo impulsa, confiere un inmenso y prácticamente incontrolable poder discrecional al capital financiero: puede sacudir en pocos segundos la economía real o la estabilidad política de cualquier país. No olvidemos que de cada cien dólares que circulan cada día por el mundo sólo dos pertenecen a la economía real. Los mercados financieros son una de las zonas salvajes del sistema mundial, quizá la más salvaje. La discrecionalidad en el ejercicio del poder financiero es absoluta y las consecuencias para sus víctimas —a veces pueblos enteros— pueden ser devastadoras.

La virulencia del fascismo financiero reside en que, al ser el más internacional de todos los fascismos sociales, está sirviendo de modelo y de criterio operacional para las nuevas instituciones de la regulación global. Unas instituciones cada vez más importantes, aunque poco conocidas por el público. Me referiré aquí a dos de ellas. En primer lugar, al Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI): un acuerdo en fase de negociación entre los países de la OCDE promovido sobre todo por los Estados Unidos y la Unión Europea. Se pretende que los países centrales lo aprueben primero para luego imponerlo a los periféricos y semiperiféricos. Según los términos de ese acuerdo, los países deberán conceder idéntico trato a los inversores extranjeros y a los nacionales, prohibiéndose tanto los obstáculos específicos a las inversiones extranjeras como los incentivos o subvenciones al capital nacional. Esto significa acabar con la idea de desarrollo nacional e intensificar la competencia interna-

cional, ya no sólo entre trabajadores sino también entre países. Quedarían prohibidas tanto las medidas estatales destinadas a perseguir a las empresas multinacionales por prácticas comerciales ilegales, como las estrategias nacionales que pretendan restringir la fuga de capitales hacia zonas con menores costos laborales. El capital podría así hacer libre uso de la amenaza de fuga para deshacer la resistencia obrera y sindical.

El propósito del AMI de confiscar la deliberación democrática resulta especialmente evidente en dos instancias. En primer lugar, en el silencio con el que, durante un periodo, se negoció el acuerdo —los agentes involucrados cuidaron el secreto del acuerdo como si de un secreto nuclear se tratara—. En segundo lugar, los mecanismos que se están perfilando para imponer el respeto al acuerdo: cualquier empresa que tenga alguna objeción respecto a cualquier norma o ley de la ciudad o Estado en los que esté implementada podrá presentar una queja ante un panel internacional de la AMI, panel que podrá imponer la anulación de la norma en cuestión. Curiosamente, las ciudades y los Estados no gozarán del derecho recíproco a demandar a las empresas. El carácter fascista del AMI reside en que se configura como una Constitución para inversores: sólo protege sus intereses ignorando completamente la idea de que la inversión es una relación social por la que circulan otros muchos intereses sociales. El que fuera director general de la Organización Mundial de Comercio, Renato Ruggiero, calificó como sigue el alcance de las negociaciones: «Estamos escribiendo la constitución de una única economía global» (*The Nation*, 13/20 de enero de 1997, p. 6)*.

Una segunda forma de fascismo financiero —igualmente pluralista, global y secreto— es el que se sigue de las calificaciones otorgadas por las empresas de *rating*, es decir, las empresas internacionalmente reconocidas para evaluar la situación financiera de los Estados y los riesgos y oportunidades que ofrecen a los inversores internacionales. Las calificaciones atribuidas —desde la AAA a la D— pueden determinar las condiciones en que un país accede al crédito internacional. Cuanto más alta sea la calificación, mejores serán las condiciones. Estas empresas tienen un poder extraordinario. Según Thomas Friedman, «el mundo de la posguerra fría tiene dos superpotencias, los Estados Unidos y la agencia Moody's» —una de las seis agencias de *rating* adscritas a la Securities and Exchange Commision; las otras son: Standard and Poor's, Fitch Investors Services, Duff and Phelps, Thomas Bank Watch, IBCA— y añade: «si los Estados Unidos pueden aniquilar a un enemigo usando su arsenal militar, la agencia de calificación financiera Moody's puede estrangular fi-

* El AMI fue finalmente retirado gracias a fuertes movilizaciones sociales y a la oposición del gobierno francés. Una ofensiva en la misma lógica fue la Directiva Bolkerstein, igualmente retirada en 2005. Sin embargo, la Constitución Europea aprobada por los Jefes de Estado y de Gobierno en Roma en octubre de 2004 resucitaba el espíritu neoliberal de esas propuestas. [*N. del E.*]

nancieramente un país, otorgándole una mala calificación» (Warde 1997, 10-11). De hecho, con los deudores públicos y privados enzarzados en una salvaje lucha mundial para atraer capitales, una mala calificación puede provocar, por la consiguiente desconfianza de los acreedores, el estrangulamiento financiero de un país. Por otro lado, los criterios usados por estas agencias son en gran medida arbitrarios, apuntalan las desigualdades en el sistema mundial y generan efectos perversos: el mero rumor de una inminente descalificación puede provocar una enorme convulsión en el mercado de valores del país afectado (así ocurrió en Argentina o Israel). De hecho, el poder discrecional de estas empresas es tanto mayor en la medida en que pueden atribuir calificaciones no solicitadas por los países.

Los agentes de este fascismo financiero, en sus varios ámbitos y formas, son unas empresas privadas cuyas acciones vienen legitimadas por las instituciones financieras internacionales y por los Estados hegemónicos. Se configura así un fenómeno híbrido, paraestatal y supraestatal, con un gran potencial destructivo: puede expulsar al estado natural de la exclusión a países enteros.

SOCIABILIDADES ALTERNATIVAS

Los riesgos subsiguientes a la erosión del contrato social son demasiado graves para permanecer cruzados de brazos. Deben encontrarse alternativas de sociabilidad que neutralicen y prevengan esos riesgos y desbrocen el camino a nuevas posibilidades democráticas. La tarea no es fácil: la desregulación social generada por la crisis del contrato social es tan profunda que desregula incluso la resistencia a los factores de crisis o la reivindicación emancipadora que habría de conferir sentido a la resistencia. Ya no resulta sencillo saber con claridad y convicción en nombre de qué y de quién resistir, incluso suponiendo que se conozca aquello contra lo que se resiste, lo que tampoco resulta fácil.

De ahí que deban definirse del modo más amplio posible los términos de una reivindicación cosmopolita capaz de romper el círculo vicioso del precontractualismo y del poscontractualismo. Esta reivindicación debe reclamar, en términos genéricos, la reconstrucción y reinvención de un espacio-tiempo que permita y promueva la deliberación democrática. Empezaré identificando brevemente los principios que deben inspirar esa reinvención para luego esbozar algunas propuestas puntuales.

El *primer principio* es que no basta con elaborar alternativas. El pensamiento moderno en torno a las alternativas ha demostrado ser extremadamente propenso a la inutilidad, ya sea por articular alternativas irrealistas que caen en descrédito por utópicas, ya sea porque las alternativas son realistas y, por ello, susceptibles de ser cooptadas por aquellos cuyos intereses podrían verse negativamente afectados por las mismas. Necesitamos

por tanto un pensamiento alternativo sobre las alternativas. He propuesto en capítulos anteriores una epistemología que —a diferencia de la moderna, cuya trayectoria parte de un punto de ignorancia, que denomino caos, para llegar a otro de saber, que denomino orden (conocimiento como regulación)— tenga por punto de ignorancia el colonialismo y como punto de llegada la solidaridad (conocimiento como emancipación).

El paso desde un conocimiento como regulación a un conocimiento como emancipación no es sólo de orden epistemológico, sino que implica un tránsito desde el conocimiento a la acción. De esta consideración extraigo el *segundo principio* director de la reinvención de la deliberación democrática. Si las ciencias han venido esforzándose para distinguir la estructura de la acción, propongo que centremos nuestra atención en la distinción entre acción conformista y acción rebelde, esa acción que, siguiendo a Epicuro y Lucrecio, denomino *acción con clinamen*. Si la acción conformista es la acción que reduce el realismo a lo existente, la idea de acción rebelde se inspira en el concepto de *clinamen* de Epicuro y Lucrecio. *Clinamen* es la capacidad de desvío atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito: un *quantum* inexplicable que perturba las relaciones de causa-efecto. El *clinamen* confiere a los átomos creatividad y movimiento espontáneo. El conocimiento como emancipación es un conocimiento que se traduce en *acciones con clinamen*.

En un periodo de escalas en turbulencia no basta con pensar la turbulencia de escalas, es necesario que el pensamiento que las piensa sea él mismo turbulento. La *acción con clinamen*[4] es la acción turbulenta de un pensamiento en turbulencia. Debido a su carácter imprevisible y poco organizado, este pensamiento puede redistribuir socialmente la ansiedad y la inseguridad, creando así las condiciones para que la ansiedad de los excluidos se convierta en motivo de ansiedad de los incluidos hasta conseguir hacer socialmente patente que la reducción de la ansiedad de unos no se consigue sin reducir la ansiedad de los otros. Si es cierto que cada sistema es tan fuerte como fuerte sea su elemento más débil, considero que en las condiciones actuales el elemento más débil del sistema de exclusión reside precisamente en su capacidad para imponer de un modo tan unilateral e impune la ansiedad y la inseguridad a grandes masas de la población. Cuando los Estados hegemónicos y las instituciones financieras multilaterales hablan de la ingobernabilidad como uno de los problemas más destacados de nuestras sociedades, están expresando, en definitiva, la ansiedad e inseguridad que les produce la posibilidad de que la ansiedad y la inseguridad sean redistribuidas por los excluidos entre los incluidos.

Por último, el *tercer principio:* puesto que el fascismo social se alimenta básicamente de la promoción de espacios-tiempo que impiden, trivializan o restringen los procesos de deliberación democrática, la exi-

4. Sobre el concepto de *acción con clinamen*, cf. Santos 1998a.

gencia cosmopolita debe tener como componente central la reinvención de espacios-tiempo que promuevan la deliberación democrática. Estamos asistiendo, en todas las sociedades y culturas no sólo a la compresión del espacio-tiempo sino a su segmentación. La división entre zonas salvajes y zonas civilizadas demuestra que la segmentación del espacio-tiempo es la condición previa a su compresión. Por otro lado, si la temporalidad de la modernidad logra combinar de modo complejo la flecha del tiempo con la espiral del tiempo, las recientes transformaciones del espacio-tiempo están desestructurando esa combinación. Si en las zonas civilizadas, donde se intensifica la inclusión de los incluidos, la flecha del tiempo se dispara impulsada por el vértigo de un progreso sin precedente, en las zonas salvajes de los excluidos sin esperanza la espiral del tiempo se comprime hasta transformarse en un tiempo circular en el que la supervivencia no tiene otro horizonte que el de sobrevivir a su siempre inminente quiebra.

Estos principios definen algunas de las dimensiones de la exigencia cosmopolita de reconstruir el espacio-tiempo de la deliberación democrática. El objetivo final es la construcción de un nuevo contrato social, muy distinto al de la modernidad. Debe ser un contrato mucho más inclusivo que abarque no ya sólo a los hombres y a los grupos sociales, sino también a la naturaleza. En segundo lugar, será un contrato más conflictivo porque la inclusión debe hacerse siguiendo criterios tanto de igualdad como de diferencia. En tercer lugar, aunque el objetivo final del contrato sea la reconstrucción del espacio-tiempo de la deliberación democrática, este contrato, a diferencia del contrato social moderno, no puede limitarse al espacio-tiempo nacional y estatal: debe incluir los espacios-tiempo local, regional y global. Por último, el nuevo contrato no se basa en una clara distinción entre Estado y sociedad civil, entre economía, política y cultura o entre público y privado; la deliberación democrática, en cuanto exigencia cosmopolita, no tiene sede ni forma institucional específicas.

Pero el nuevo contrato social debe ante todo neutralizar la lógica de la exclusión impuesta por el precontractualismo y el poscontractualismo en aquellos ámbitos en los que la manifestación de esa lógica resulta más virulenta. De esta primera fase me ocupo en lo que sigue, centrando mi atención en dos temas: el redescubrimiento democrático del trabajo y el Estado como novísimo movimiento social.

EL REDESCUBRIMIENTO DEMOCRÁTICO DEL TRABAJO

El redescubrimiento democrático del trabajo se erige en condición *sine qua non* de la reconstrucción de la economía como forma de sociabilidad democrática. La desocialización de la economía fue, como indiqué, el resultado de la reducción del trabajo a mero factor de producción,

condición desde la que el trabajo difícilmente consigue sustentar la ciudadanía. De ahí la exigencia inaplazable de que la ciudadanía redescubra las potencialidades democráticas del trabajo. Como mencioné en el capítulo 5, a tal fin deben alcanzarse las siguientes condiciones: en primer lugar, *el trabajo debe repartirse democráticamente*. Este reparto tiene un doble sentido. Primero, visto que el trabajo humano no incide, como pensó la modernidad capitalista, sobre una naturaleza inerte sino que se confronta y compite permanentemente con el trabajo de la naturaleza —en una competencia desleal cuando el trabajo humano sólo se garantiza a costa de la destrucción del trabajo de la naturaleza—, el trabajo humano debe saber compartir la actividad creadora con el trabajo de la naturaleza.

El segundo reparto es el del mismo trabajo humano. La permanente revolución tecnológica en que nos encontramos crea riqueza sin crear empleo. Por tanto, debe redistribuirse, globalmente, el *stock* de trabajo disponible. No se trata de una tarea sencilla, porque si bien el trabajo, en cuanto factor de producción, está hoy en día globalizado, la relación salarial y el mercado de trabajo siguen segmentados y territorializados. Tres iniciativas me parecen urgentes en este ámbito, todas de alcance global aunque con distinta incidencia sobre la economía mundial. Por un lado, debe repartirse el trabajo mediante la reducción de la jornada laboral; una iniciativa cuyo éxito dependerá del grado de organización del movimiento obrero. Se trata por tanto de una iniciativa con más posibilidades de éxito en los países centrales y semiperiféricos. La segunda iniciativa se refiere al establecimiento de unas pautas mínimas en la relación salarial como condición previa a la libre circulación de los productos en el mercado mundial: fijar internacionalmente unos derechos laborales mínimos, una cláusula social incluida en los acuerdos internacionales de comercio. Esta iniciativa crearía un mínimo común denominador de congruencia entre ciudadanía y trabajo a nivel global. En las actuales condiciones post-Ronda Uruguay, esta iniciativa debería encauzarse a través de la Organización Mundial del Comercio.

Las resistencias son, sin embargo, enormes: ya sea por parte de las multinacionales o de los sindicatos de unos países periféricos y semiperiféricos que ven en esos criterios mínimos una nueva forma de proteccionismo en beneficio de los países centrales. Mientras no pueda acometerse una regulación global, deberán alcanzarse acuerdos regionales, incluso bilaterales, que establezcan redes de pautas laborales de las que dependan las preferencias comerciales. Para que estos acuerdos no generen un proteccionismo discriminatorio, la adopción de criterios mínimos debe completarse con otras dos iniciativas: la mencionada reducción de la jornada laboral y la flexibilización de las leyes inmigratorias con vistas a una progresiva desnacionalización de la ciudadanía. Esta última iniciativa, la tercera, debe facilitar un reparto más equitativo del trabajo a nivel mundial propiciando los flujos entre zonas salvajes y zo-

nas civilizadas, tanto dentro de las sociedades nacionales como en el sistema mundial. Hoy día, esos flujos se producen, en contra de lo que sostiene el nacionalismo xenófobo de los países centrales, predominantemente entre países periféricos, para los que suponen una carga insoportable. Para reducir esta carga, y como exigencia cosmopolita de justicia social, deben facilitarse los flujos desde la periferia al centro. En respuesta al *apartheid* social al que el precontractualismo y el poscontractualismo condenan a los inmigrantes, hay que desnacionalizar la ciudadanía proporcionando a los inmigrantes unas condiciones que simultáneamente garanticen la igualdad y respeten la diferencia de modo que el reparto del trabajo se convierta en un reparto multicultural de la sociabilidad.

La segunda condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en el *reconocimiento del polimorfismo del trabajo*. El puesto de trabajo estable de tiempo completo e indefinido fue el ideal que inspiró a todo el movimiento obrero desde el siglo XIX, aunque sólo llegó a existir en los países centrales y sólo durante el periodo del fordismo. Este tipo ideal está hoy en día cada vez más alejado de la realidad de las relaciones de trabajo ante la proliferación de las llamadas formas atípicas de trabajo y el fomento por el Estado de la flexibilización de la relación salarial. En este ámbito, la exigencia cosmopolita asume dos formas. Por un lado, el reconocimiento de los distintos tipos de trabajo sólo es democrático en la medida en que crea en cada uno de esos tipos un nivel mínimo de inclusión. Es decir, el polimorfismo del trabajo sólo es aceptable si el trabajo sigue siendo un criterio de inclusión. Se sabe, sin embargo, que el capital global ha usado las formas atípicas de trabajo como un recurso encubierto para convertir el trabajo en un criterio de exclusión. Esto ocurre cada vez que los trabajadores no consiguen superar con su salario el umbral de la pobreza. En estos casos el reconocimiento del polimorfismo del trabajo, lejos de constituirse en un ejercicio democrático, avala un acto de fascismo contractual. La segunda forma que debe asumir el reconocimiento democrático del trabajo es la promoción de la formación profesional, sea cual sea el tipo de duración del trabajo. Sin una mejora en la formación profesional, la flexibilización de la relación salarial no será más que una forma de exclusión social a través del trabajo.

La tercera condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en la *separación entre el trabajo productivo y la economía real, por un lado, y el capitalismo financiero o economía de casino, por otro*. He calificado antes al fascismo financiero como una de las formas más virulentas del fascismo social. Su potencial destructivo debe quedar limitado por una regulación internacional que le imponga un espacio-tiempo que permita deliberar democráticamente sobre las condiciones que eviten a los países periféricos y semiperiféricos entrar en una desenfrenada competencia internacional por los capitales y el crédito, y convertirse por ello en agentes de la competencia internacional entre trabajadores.

Esta regulación del capital financiero es tan difícil como urgente. Entre las medidas más urgentes destaco las siguientes.

En primer lugar, la adopción de la tasa Tobin: el impuesto global, propuesto por el Premio Nobel de Economía James Tobin, que, con una tasa entre el 0,05% y el 1%, grave todas las transacciones en los mercados de divisas. Difundida en 1972 en el contexto que provocó el colapso del sistema de Bretton Woods, esta idea fue calificada entonces de idealista o irrealista. Sin embargo, la propuesta ha ido sumando —como otras semejantes— seguidores ante la creciente inestabilidad de los mercados financieros y el potencial destructivo y desestabilizador que para las economías y las sociedades nacionales representan tanto el crecimiento exponencial de las transacciones como la especulación contra las monedas. Si a principios de los años setenta las transacciones diarias en los mercados de cambio alcanzaban 18 millones de dólares, hoy en día superan 1 billón 500 millones de dólares. Un mercado de estas dimensiones se encuentra completamente a merced de la especulación y de la desestabilización. Basta recordar la jugada que en 1992 le permitió a George Soros[5] ganar un millón de dólares en un solo día especulando contra la libra esterlina; su acción provocó la devaluación de la libra y la consiguiente disolución del sistema europeo de tipos de cambio fijos. La tasa Tobin pretende, en definitiva, desacelerar el espacio-tiempo de las transacciones de cambio sometiéndolo marginalmente a un espacio-tiempo estatal desde el que los Estados puedan recobrar un margen de regulación macroeconómica y defenderse de las especulaciones dirigidas contra sus monedas. Se trata, en la conocida metáfora de Tobin, de echar algo de arena en los engrasados mecanismos del mercado financiero global (Tobin 1982: 493). Según Tobin, los ingresos generados por esa tasa, recaudados por los Estados, se destinarían a un

5. George Soros, destacado especulador financiero, no deja de ser un personaje paradójico. Al tiempo que sus actividades pueden poner en jaque la economía de un país, también distribuye ayuda a través de su fundación (360 millones de dólares en 1996 para proyectos en los países del Este) o publica artículos en los que afirma, por ejemplo: «Aunque he amasado una fortuna en los mercados financieros, temo que la intensificación del *capitalismo laissez-faire* y la difusión de los valores de mercado a todas las áreas de la vida esté poniendo en peligro nuestra sociedad abierta y democrática. El principal enemigo de la sociedad abierta ya no es, a mi entender, el comunismo, sino la amenaza capitalista» (1997). Recientemente publicó un artículo en el que aboga por una sociedad global y abierta que reúna las siguientes características: 1) fortalecimiento de las instituciones existentes y creación de nuevas instituciones internacionales que regulen los mercados financieros y reduzcan la asimetría entre centro y periferia; 2) incremento de la cooperación internacional en la fiscalidad sobre los capitales; 3) creación de instituciones internacionales para la protección eficaz de los derechos individuales, de los derechos humanos y del medio ambiente, y la promoción de la justicia social y de la paz; 4) establecimiento de pautas internacionales para contener la corrupción, reforzar las prácticas laborales justas y proteger los derechos humanos; 5) creación de una red de alianzas para la promoción de la paz, la libertad y la democracia (Soros 1998).

fondo único —que podrían controlar o el Banco Mundial o el FMI— desde donde serían redistribuidos. El 85% de lo recaudado iría a los países centrales —para que lo destinen a los organismos dedicados a las operaciones de paz, lucha contra la pobreza, protección del medio ambiente, etc.— y el 15% restante a los países en desarrollo para que lo usen en beneficio propio.

Aunque la propuesta busque ante todo controlar los mercados, el eventual destino de los ingresos generados por esa tasa ha pasado a ser objeto de creciente atención y debate. Ocurre que, incluso con una tasa muy baja, el potencial recaudador es enorme: una tasa de tan sólo un 0,1% sobre el volumen actual de las transacciones de cambio generaría una suma de 250.000 millones de dólares, es decir, 25 veces los gastos de todo el sistema de las Naciones Unidas en 1995.

Una segunda medida que «civilice» los mercados financieros debe ser la condonación de la deuda externa de los 50 países más pobres. Una medida especialmente urgente en África, donde sólo el pago del servicio de la deuda supone una devastadora sangría sobre los escasos recursos de los países más pobres que, a menudo, se ven obligados a contraer nuevos préstamos para saldar los antiguos. Sin aliviar un poco la pobreza no puede redescubrirse la capacidad inclusiva del trabajo. Lo cierto y paradójico es, sin embargo, que desde 1993 las transferencias en concepto de pago por la deuda de los países en desarrollo hacia los países del G-7 superan las transferencias de éstos hacia aquéllos. Los Estados Unidos, Gran Bretaña y Canadá ya se encontraban en esta situación en 1988; en 1994 sólo Japón e Italia registraron una transferencia líquida positiva. La deuda de los países pobres ha acelerado el agotamiento de los recursos naturales, la desinversión de programas sociales y de desarrollo económico (infraestructuras, formación del capital humano, compra de tecnología, etc.), al destinarse todos los recursos financieros al pago del capital y de los intereses de la deuda y a la reducción de la inversión, tanto interna como externa.

El reconocimiento de que existe una «crisis de la deuda» y, sobre todo, de que esa crisis también se extiende a la deuda pendiente ante las organizaciones multilaterales, parece haber calado finalmente en instituciones como el Banco Mundial y el FMI. Estas organizaciones elaboraron en 1996 una propuesta de reducción de la deuda de los países pobres más endeudados (Highly Indebted Poor Countries, HIPC, Initiative). Sin embargo, la propuesta ha merecido duras críticas de las ONG; subestima el problema al excluir a numerosos países; plantea un calendario demasiado largo (seis años); los montantes de la reducción son insuficientes; condiciona la reducción a la adopción por los países afectados de medidas de ajuste estructural de cuya eficacia duda incluso el Banco Mundial; hace recaer en exceso el peso de la propuesta en los países acreedores e insuficientemente sobre las organizaciones multilaterales (el FMI no aportaría fondos); por último, el FMI podría aprovecharla para consolidar

su posición acreedora, aumentando incluso el monto de la deuda de estos países con la institución[6].

Por último, la cuarta condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en la *reinvención del movimiento sindical*. A pesar de las aspiraciones del movimiento obrero del siglo XIX, fueron los capitalistas del mundo entero quienes se unieron, no los trabajadores. De hecho, a medida que el capital se fue globalizando, el proletariado se localizó y segmentó. El movimiento sindical deberá reestructurarse profundamente para poder actuar en los ámbitos local y transnacional, y hacerlo al menos con la misma eficacia con la que en el pasado supo actuar en el ámbito nacional. Desde la potenciación de los comités de empresa y de las delegaciones sindicales hasta la transnacionalización del movimiento sindical, el proceso de destrucción y reconstrucción institucional se antoja necesario y urgente.

El movimiento sindical debe asimismo revalorizar y reinventar la tradición de solidaridad y reconstruir sus políticas de antagonismo social. Debe diseñar un nuevo abanico, más amplio y audaz, de solidaridad que responda a las nuevas condiciones de exclusión social y a las nuevas formas de opresión en las relaciones *dentro* de la producción, ampliando de este modo el ámbito convencional de las reivindicaciones sindicales, es decir, las relaciones de producción. Por otro lado, deben reconstruirse las políticas de antagonismo social para asumir una nueva función en la sociedad: un sindicalismo más político, menos sectorial y más solidario; un sindicalismo con un proyecto integral de alternativa de civilización, en el que todo esté relacionado: trabajo y medio ambiente, trabajo y sistema educativo, trabajo y feminismo, trabajo y necesidades sociales y culturales de orden colectivo, trabajo y Estado de bienestar, trabajo y tercera edad, etc. En suma, su acción reivindicativa debe considerar todo aquello que afecte a la vida de los trabajadores y de los ciudadanos en general.

El sindicalismo fue en el pasado un movimiento antes que una institución, ahora es más una institución que un movimiento. En el periodo de reconstitución institucional en ciernes, el sindicalismo podría quedar desahuciado si no consigue reforzarse como movimiento. La concertación social debe ser, en este sentido, un escenario de discusión y de lucha por la calidad y la dignidad de la vida.

EL ESTADO COMO NOVÍSIMO MOVIMIENTO SOCIAL

El segundo gran momento de la exigencia cosmopolita de un nuevo contrato social está en la transformación del Estado nacional en un «novísimo movimiento social» al que me referí brevemente en el capítulo anterior.

6. Para un análisis de este programa, cf. Bökkernik 1996 y Van Hees 1996.

Esta expresión puede causar extrañeza. Pretendo con la misma señalar que el proceso de descentralización —al que, debido ante todo al declive de su poder regulador, está sometido el Estado nacional— convierte en obsoletas las teorías del Estado hasta ahora imperantes, tanto las de raigambre liberal como las de origen marxista. La despolitización del Estado y la desestatalización de la regulación social inducidas por la erosión del contrato social indican que bajo la denominación de «Estado» está emergiendo una nueva forma de organización política más amplia que el Estado: un conjunto híbrido de flujos, organizaciones y redes donde se combinan y solapan elementos estatales y no estatales, nacionales y globales. El Estado es el articulador de este conjunto.

La relativa miniaturización o municipalización del Estado dentro de esta nueva organización política ha venido interpretándose como un fenómeno de erosión de la soberanía y de las capacidades normativas del Estado. Pero lo que de hecho está ocurriendo es una transformación de la soberanía y de la regulación: éstas pasan a ejercerse en red dentro de un ámbito político mucho más amplio y conflictivo donde los bienes públicos hasta ahora producidos por el Estado (legitimidad, bienestar económico y social, seguridad e identidad cultural) son objeto de luchas y negociaciones permanentes que el Estado coordina desde distintos niveles de superordenamiento. Esta nueva organización política, este conjunto heterogéneo de organizaciones y flujos, no tiene centro: la coordinación del Estado funciona como imaginación del centro.

Esto significa que la mencionada despolitización del Estado sólo se da en el marco de la forma tradicional del Estado. En la nueva organización política, el Estado se encuentra, por el contrario, en el punto de partida de su repolitización como elemento de coordinación. En este nuevo marco, el Estado es ante todo una relación política parcial y fracturada, abierta a la competencia entre los agentes de la subcontratación política y por la que transitan concepciones alternativas del bien común y de los bienes públicos. Antes que una materialidad institucional y burocrática, el Estado está llamado a ser el terreno de una lucha política mucho menos codificada y reglada que la lucha política convencional. Y es en este nuevo marco donde las distintas formas de fascismo social buscan articulaciones para amplificar y consolidar sus regulaciones despóticas, convirtiendo al Estado en componente de su espacio privado. Y será también en este marco donde las fuerzas democráticas deberán luchar por la democracia redistributiva y convertir al Estado en componente del espacio público no estatal. Esta última transformación del Estado es la que denomino *Estado como novísimo movimiento social*.

Las principales características de esta transformación son las siguientes: compete al Estado, en esta emergente organización política, coordinar los distintos intereses, flujos y organizaciones nacidos de la desestatalización de la regulación social. La lucha democrática se convierte así, ante todo, en una lucha por la democratización de las funciones de co-

ordinación. Si en el pasado se buscó democratizar el monopolio regulador del Estado, ahora se debe, ante todo, democratizar la desaparición de ese monopolio. Esta lucha tiene varias facetas. Las funciones de coordinación deben tratar sobre todo con intereses divergentes e incluso contradictorios. Si el Estado moderno asumió como propia y, por tanto, como interés general una determinada versión o composición de esos intereses, ahora el Estado se limita a coordinar los distintos intereses, unos intereses que no son sólo nacionales sino también globales o transnacionales. Esto significa que, en contra de lo que pueda parecer, el Estado está más directamente comprometido con los criterios de redistribución y por tanto con los criterios de inclusión y exclusión. De ahí que la tensión entre democracia y capitalismo, de urgente reconstrucción, sólo pueda reconstruirse si la democracia se concibe como democracia redistributiva.

En un espacio público en el que el Estado convive con intereses y organizaciones no estatales cuyas actuaciones coordina, la democracia redistributiva no puede quedar confinada dentro de una democracia representativa concebida para la acción política en el marco del Estado. De hecho, aquí radica la causa de la misteriosa desaparición de la tensión entre democracia y capitalismo en nuestros días: con la nueva constelación política, la democracia representativa perdió las escasas capacidades distributivas que pudo llegar a tener. En las actuales condiciones, la democracia redistributiva debe ser una democracia participativa y la participación democrática debe incidir tanto en la acción de coordinación del Estado como en la actuación de los agentes privados (empresas, organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales) cuyos intereses y prestaciones coordina el Estado. En otras palabras: no tiene sentido democratizar el Estado si no se democratiza la esfera no estatal. Sólo la convergencia entre estos dos procesos de democratización permite reconstruir el espacio público de la deliberación democrática.

Ya se conocen distintas experiencias de redistribución democrática de los recursos a través de mecanismos de democracia participativa o de combinaciones de democracia participativa y democracia representativa. En Brasil, por ejemplo, destacan las experiencias de *elaboración participativa de los presupuestos* en los municipios gestionados por el Partido de los Trabajadores —especialmente exitosas en Porto Alegre—[7]. Aunque estas experiencias sean de ámbito local, nada indica que la elaboración participativa del presupuesto no pueda adoptarse por los gobiernos estatales o incluso en la Unión Europea. De hecho, resulta imperioso extender esta experiencia si se pretende erradicar la privatización patrimonialista del Estado.

La limitación de este tipo de experiencias está en que sólo tratan del uso de los recursos estatales, no de su obtención. A mi entender, la lógi-

7. Sobre la experiencia de Porto Alegre, cf. Santos 2003; Fedozzi 1997; Oliveira *et al.* 1995.

ca participativa de la democracia redistributiva debería abarcar esta última cuestión, es decir, el sistema fiscal. Aquí, la democracia redistributiva debe significar solidaridad fiscal. La solidaridad fiscal del Estado moderno es, cuando existe, abstracta y, en el marco de la nueva organización política y de la miniaturización del Estado, esa solidaridad se hace aun más abstracta hasta resultar ininteligible al común de los ciudadanos. De ahí las *tax revolts* (protestas ciudadanas contra los impuestos) de los últimos años y el que muchas de ellas no hayan sido activas sino pasivas: recurrieron a la evasión fiscal. Propongo una modificación radical de la lógica del sistema fiscal para adecuarlo a las nuevas condiciones de la dominación política. Se trata de lo que llamo la *fiscalidad participativa*. Cuando al Estado le compete desempeñar, respecto del bienestar, funciones de coordinación antes que de producción directa, el control de la relación entre recursos obtenidos y uso de los mismos resulta prácticamente imposible con los mecanismos de la democracia representativa. De ahí la necesidad de añadir a la democracia representativa elementos de democracia participativa. El incremento relativo de la pasividad del Estado resultante de la pérdida de su monopolio regulador debe compensarse intensificando la ciudadanía activa; a menos que querramos ver cómo los fascismos sociales invaden y colonizan esa pasividad.

La fiscalidad participativa permite recuperar la «capacidad extractiva» del Estado y ligarla a la realización de unos objetivos sociales colectivamente definidos. Fijados los niveles generales de tributación, fijados —a nivel nacional mediante mecanismos que combinen democracia representativa y participativa— los objetivos financiados por el gasto público, los ciudadanos y las familias deben poder decidir, mediante referendo, para qué y en qué proporción deben gastarse sus impuestos. Mientras que algunos ciudadanos prefieren que sus impuestos se destinen preferentemente a la atención médica, otros darán prioridad a la educación, otros a la seguridad social, etc. Aquellos ciudadanos cuyos impuestos se deduzcan en la fuente —caso, en muchos países, de los asalariados— deben poder indicar, en las sumas deducidas, sus preferencias entre los distintos sectores de actuación, así como el peso relativo de cada inversión social.

Tanto el presupuesto como la fiscalidad participativa son piezas fundamentales de la nueva democracia redistributiva. Su lógica política responde a la creación de un espacio público no estatal del que el Estado es el elemento determinante de articulación y coordinación. La creación de este espacio público es, en las actuales condiciones, la única alternativa democrática ante la proliferación de esos espacios privados avalados por una acción estatal que favorece los fascismos sociales. La nueva lucha democrática es, en cuanto lucha por la democracia redistributiva, una lucha antifascista aunque se desenvuelva en un ámbito formalmente democrático. No obstante, este ámbito democrático, aunque formal, dispone de la materialidad de las formas, de ahí que la lucha antifascis-

ta de nuestros días no tenga que asumir las formas que asumió en el pasado la lucha democrática contra el fascismo de Estado. Pero tampoco puede limitarse a las formas de lucha democrática consagradas por el Estado democrático surgido de los escombros del viejo fascismo. Nos encontramos por tanto ante la necesidad de crear nuevas constelaciones de lucha democrática que multipliquen y ahonden las deliberaciones democráticas sobre los aspectos cada vez más diferenciados de la sociabilidad. En este contexto, adquiere sentido la definición que, en otro lugar, he hecho del socialismo como democracia sin fin (Santos 1995)*.

La democracia redistributiva debe ser el primer empeño en la conversión del Estado en novísimo movimiento social. Otro empeño es el que denomino *Estado experimental*. Cuando la función de regulación social del Estado atraviesa grandes mutaciones, la rígida materialidad institucional del Estado se verá progresivamente sometida a grandes vibraciones que la desestructurarán, desnaturalizarán y convertirán en terreno propicio para los efectos perversos. Además, esa materialidad se inserta en un espacio-tiempo nacional estatal que, como se ha dicho, sufre el impacto cruzado de los espacios-tiempo locales y globales, instantáneos y glaciales. Ante esta situación resulta cada vez más evidente que la institucionalización del Estado-articulador aún está por inventar. De hecho, aún es pronto para saber si esa institucionalidad se plasmará en organizaciones o, por el contrario, en redes y flujos o incluso en dispositivos híbridos, flexibles y reprogramables. Sin embargo, no cabe duda de que las luchas democráticas de los próximos años serán fundamentalmente luchas por esquemas institucionales alternativos.

Como las épocas de transición paradigmática se caracterizan por la coexistencia de las soluciones del viejo paradigma con las del nuevo (y éstas suelen ser tan contradictorias entre sí como pueden serlo respecto de las del viejo paradigma), creo que esta misma circunstancia debe convertirse en un principio rector de la creación institucional. Adoptar en esta fase decisiones institucionales irreversibles resultaría imprudente. El Estado debería convertirse en un terreno de experimentación institucional en el que coexistan y compitan por un tiempo distintas soluciones institucionales a modo de experiencias piloto sometidas al seguimiento permanente de los colectivos ciudadanos como paso previo a la evaluación comparada de las prestaciones de cada una de ellas. La prestación de bienes públicos, sobre todo en el ámbito social, podría de este modo realizarse bajo distintas formas, y la opción entre las mismas, de tener que hacerse, sólo debería producirse una vez analizadas por parte de los ciudadanos la eficacia y la calidad democrática de cada alternativa.

Este nuevo Estado democrático debería basarse en dos principios de experimentación política. Primero: el Estado sólo es genuinamente ex-

* Para esta idea, puede consultarse en castellano, del autor, *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclée de Brouver, 2003, 387. [N. *del E.*]

perimental cuando las soluciones institucionales gozan de auténticas condiciones para desarrollarse conforme a su propia lógica. Es decir, el Estado experimental será democrático en la medida en que dé igualdad de oportunidades a las distintas propuestas de institucionalidad democrática. Sólo así puede la lucha democrática convertirse en una lucha entre alternativas democráticas; sólo así puede lucharse democráticamente contra el dogmatismo democrático. Esta experimentación institucional dentro del ámbito de la democracia generará inevitablemente inestabilidad e incoherencia en la acción estatal. Por otro lado, al amparo de esta fragmentación estatal, podrían producirse subrepticiamente nuevas exclusiones. Se trata de un riesgo importante, tanto más cuanto en esta nueva organización política sigue siendo competencia del Estado democrático estabilizar mínimamente las expectativas de los ciudadanos y crear pautas mínimas de seguridad y de inclusión que reduzcan la ansiedad de modo que permitan el ejercicio activo de la ciudadanía.

El Estado experimental debe por tanto asegurar no sólo la igualdad de oportunidades entre los distintos proyectos de institucionalidad democrática, sino —y éste es el segundo principio de la experimentación política— unas pautas mínimas de inclusión que hagan posible una ciudadanía activa capaz de controlar, acompañar y evaluar la valía de los distintos proyectos. Estas pautas son necesarias para hacer de la inestabilidad institucional un ámbito de deliberación democrática. El nuevo Estado de bienestar debe ser un Estado experimental y en la experimentación continua con una activa participación de los ciudadanos estará la sostenibilidad del bienestar.

El ámbito de las luchas democráticas se plantea por tanto en esta fase, dentro de un vasto y decisivo espacio. Sólo en este espacio encontrarán respuesta la fuerza y la extensión de los fascismos que nos amenazan. El Estado como novísimo movimiento social es un Estado articulador que, aunque haya perdido el monopolio de la gobernación, conserva el monopolio de la metagobernación, es decir, de la articulación en el interior de la nueva organización política. La experimentación externa del Estado, en las nuevas funciones de articulación societal, debe completarse, como vimos, con una experimentación interna, en su esquema institucional, que asegure la eficacia democrática de la articulación. Se trata, por todo ello, de un espacio político turbulento e inestable en el que los fascismos sociales pueden instalarse con facilidad capitalizando las inseguridades y ansiedades inevitablemente generadas por esas inestabilidades. De ahí que el campo de la democracia participativa sea potencialmente vastísimo debiendo ejercerse tanto en el interior del Estado como en las funciones de articulación del Estado o en las organizaciones no estatales que tienen subcontratada la regulación social. En el contexto del Estado como novísimo movimiento social, la democratización del Estado pasa por la democratización social y, viceversa, la democratización social, por la democratización del Estado.

Pero las luchas democráticas no pueden, como se desprende de lo dicho, agotarse en el espacio-tiempo nacional. Muchas de las propuestas planteadas aquí a favor del redescubrimiento democrático del trabajo exigen una coordinación internacional, una colaboración entre los Estados para reducir la competencia internacional a la que se libran, y con ello la competencia internacional entre los trabajadores de sus países. Visto que el fascismo social intenta reducir el Estado a un mecanismo que interiorice en el espacio-tiempo nacional los imperativos hegemónicos del capital global, compete a la democracia redistributiva convertir el Estado nacional en elemento de una red internacional que disminuya o neutralice el impacto destructivo y excluyente de esos imperativos y que, en la medida de lo posible, invierta el sentido de los mismos en beneficio de una redistribución equitativa de la riqueza globalmente producida. Los Estados del Sur, sobre todo los grandes Estados semiperiféricos como Brasil, India, Sudáfrica, una futura China o una Rusia sin mafias, deben desempeñar en este ámbito un papel decisivo. La intensificación de la competencia internacional entre ellos sería desastrosa para la gran mayoría de sus habitantes y fatal para las poblaciones de los países periféricos. La lucha nacional por la democracia redistributiva debe por tanto sumarse a la lucha por un nuevo derecho internacional más democrático y participativo.

El dilema neoliberal, antes mencionado, radica en que sólo un Estado fuerte puede organizar con eficacia su propia debilidad. Este dilema debe ser el punto de partida de las fuerzas democráticas en su empeño por consolidar el contenido democrático tanto de la articulación estatal dentro de la nueva organización política como del espacio público no estatal articulado por el Estado. Pero, dado que los fascismos sociales se legitiman o naturalizan internamente como precontractualismos y poscontractualismos dictados por insoslayables imperativos globales o internacionales, ese enriquecimiento democrático resultará vano mientras la articulación estatal se limite al espacio nacional.

El fascismo no es una amenaza. El fascismo está entre nosotros. Esta imagen desestabilizadora alimenta el sentido radical de la exigencia cosmopolita de un nuevo contrato social.

BIBLIOGRAFÍA

Bökkernik, S. (1996), «La fin de la crise de la dette? La Banque mondiale et le FMI approuvent une position d'allègement de la dette», *La dette du Tiers Monde dans les années 1990*, 17/18.

Fedozzi, L. (1997), *Orçamento Participativo: Reflexoes sobre a Experiência de Porto Alegre*. Porto Alegre: Tomo Editorial.

Fitoussi, J.-P. (1997), *O Debate-Tabu: Moeda, Europa, Pobreza*. Lisboa: Terramar.

Gore, A. (1993), *From Red Tape to Results: Creating a Government that Works Better & Costs Less: report of the National Performance Review; Vice President Al Gore*. Washington, D.C.: Government Printing Office.
Lash, S. y Urry, J. (1996), *Economics of Sings and Space*. London: Sage [*Economía de signos y espacios*. Buenos Aires: Amorrortu].
Oliveira, C. A. *et al*. (1995), *Democracia nas Grandes Cidades: A Gestao Democrática da Prefeitura de Porto Alegre*. Rio de Janeiro: Ibase.
Prigogine, I. y Stengers, I. (1979), *La nouvelle Alliance: Métamorphose de la Science*. Paris: Gallimard [*La nueva alianza*. Madrid: Alianza, 2004].
Prigogine, I. (1980), *From Being to Becoming*. San Francisco: Freeman.
Santos, B. de Sousa (1993), «O Estado, as Relaçoes Salariais e o Bem-estar Social na Semiperiferia: O Caso Português?», en B. de Sousa Santos (ed.), *Portugal: um retrato singular*. Porto: Afrontamento.
— (1995), *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge.
— (1998a), «The Fall of the *Angelus Novus*: Beyond the Modern Game of Roots and Options», *Current Sociology*, 46(2) (cap. 2 de este volumen).
— (1998b), «Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy», *Politics and Society*, vol. 26, n.º 4.
— (2003), «El presupuesto participativo de Porto Alegre: para una democracia redistributiva», en B. de Sousa Santos (ed.)
— (ed.) (2003), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.
Soros, G. (1997), «The Capitalist Threat», *The Atlantic Montly*, February.
— (1998), «Toward a Global Open Society», *The Atlantic Montly*, January.
Tobin, J. (1982), «A Proposal for International Monetary Reform», *Essays in Economics, Theory and Policy*. Cambridge: MIT Press.
Van Hees, T. (1996), «Le FMI utilise ses prêts au dévelopment plutôt que de résoudre le problème de la dette», *La dette du Thiers Monde dans les années 1990*, juin.
Warde, I. (1997), «¿Quién controla los mercados? Poderosas oficinas dan su calificación a los Estados», *Le Monde Diplomatique* (versión española), 10 de febrero.
Wilson, W. J. (1987), *The Truly Disadvantaged: The Inner City, The Underclass and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.

ÍNDICE

II. ESTADO, DEMOCRACIA Y GLOBALIZACIÓN